STOICORUM VETERUM FRAGMENTA

COLLEGIT
IOANNES AB ARNIM

VOLUMEN II

CHRYSIPPI FRAGMENTA LOGICA ET PHYSICA

LIPSIAE ET BEROLINI
IN AEDIBUS B. G. TEUBNERI

Институт философии Российской Академии наук

ФРАГМЕНТЫ РАННИХ СТОИКОВ

ТОМ II

Хрисипп из Сол
(Χρύσιππος ὁ Σολεύς)

Часть 2

ФИЗИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

Фрг. 522—1216

Перевод и комментарии А. А. Столярова

ГЛК

Греко-латинский кабинет
Ю.А.Шичалина

Москва 2002

УДК 1(38)(091)
ББК 87.3(0)
Ф 82

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 01-03-16048

Фрагменты ранних стоиков / Пер. и комментарии
Ф82 А. А. Столярова. — М.: «Греко-латинский кабинет»®
Ю. А. Шичалина, 2002. — Т. 2, ч. 2. — 272 с.
ISBN 5-87245-091-5

Вторая часть второго тома «Фрагментов ранних стоиков» содержит основной корпус физических фрагментов Хрисиппа из Сол и справочные таблицы ко второму тому в целом. Нумерация фрагментов и разделов продолжает нумерацию первой части второго тома.

УДК 1(38)(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 5-87245-091-5

СОДЕРЖАНИЕ ВТОРОЙ ЧАСТИ ТОМА II

Физика
фрг. 522 — 1216

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Вторая часть второго тома содержит основной корпус физических фрагментов и справочные таблицы ко второму тому в целом. Нумерация фрагментов и разделов продолжает нумерацию первой части второго тома.

Я глубоко признателен А. В. Пахомовой, которая любезно согласилась сверить перевод текста второй части второго тома и предложила целый ряд важных поправок.

А. А. Столяров

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

[ ]	конъектуры Арнима или других издателей (отмечаются особо), а также разъясняющие добавления переводчика; резюме содержания, приводимое Арнимом или переводчиком вместо развернутого текста; комментарий, предваряющий содержание раздела и т.п.; номер фрагмента или имя автора в квадратных скобках означают, соответственно, что атрибуция (или аутентичность) фрагмента или авторство сомнительны
<...>	лакуны
	полное или практически полное совпадение текста фрагментов внутри тома или между разными томами SVF; соответствие фрагмента определенному тексту
[=]	частичное совпадение текста фрагментов
{...}	текст, сокращенный Арнимом или переводчиком, — соответственно, часть предложения или значительный фрагмент

Обозначения «выше» «ниже» соответствуют 2 части II тома

2. О МИРЕ

2.1. «Все» (τὸ πᾶν) и «мироздание», или «целое» (τὸ ὅλον)

522. Аэтий II 1, 7. Стоики говорят, что «все» отличается от мироздания. «Все» — это [мироздание] вместе с [окружающей его] беспредельной пустотой, а мироздание — это мир (κόσμος) без пустоты.

523. Ахилл. Введение к Арату 5 (р. 129). У стоиков «все» отличается от «мироздания». Они называют «мирозданием» мир, а «всем» — это [мироздание] с [окружающей его] пустотой.

524. Секст Эмпирик. Против ученых IX 332. В частности, стоические философы предполагают, что «мироздание» отличается от «всего». «Мирозданием» они называют мир, а «всем» — внешнюю пустоту вместе с миром. Поэтому, говорят они, мироздание имеет пределы (поскольку мир ограничен), а «все» беспредельно, поскольку таково свойство пустоты вне мира.

Там же 336. А стоики говорят, что часть не является ни чем-то отличным от целого, ни чем-то совпадающим с ним. Действительно, рука не есть то же самое, что и человек (поскольку она не есть [весь] человек); но она не есть и нечто иное, чем человек, поскольку входит в понятие «человек»[1].

[1] Контекст данного рассуждения вызывает сомнения в том, что оно правильно отнесено Арнимом к космологии.

525. Плутарх. Об общих представлениях 30, 1073 d. Во всех отношениях нелепо и противно здравому смыслу утверждение, что нечто есть, но при этом не является существующим (εἶναι μέν τι, μὴ ὂν δ'εἶναι)[1]. И когда [стоики] говорят, что некоторые [вещи] хотя и есть, но не есть как существующее, то самым нелепым оказывается то, чтó они говорят обо «всем». Окружая мир извне беспредельной пустотой, они утверждают, что «все» — это ни тело, ни бестелесное. Из этого следует, что «все» — это нечто несуществующее. Ведь «существующим» они называют только тела; а поскольку суще-

ствующему свойственно действовать и испытывать воздействие, и «все» — это несуществующее, то, таким образом, «все» окажется неспособным ни оказать воздействие, ни испытать его.

Там же 1074 а—с. Таким образом, им остается только сказать то, что они и говорят: «все» не пребывает на месте, но и не движется {...} **1074 b.** Они признают, что «все» не наделено душой, но и не лишено ее... Они не утверждают, что «все» есть нечто завершенное (τέλειον). Ведь завершенное имеет пределы, а «все» беспредельно в силу лишенности границ. Итак, по их мнению, есть нечто, что не является ни незавершенным, ни завершенным. Кроме того, «все» — это не часть чего-то, поскольку нет ничего большего, чем оно; не является оно и «целым», как говорят они сами. **1074 с.** Действительно, целым называется нечто упорядоченное, а «все» из-за своей безграничности оказывается и беспредельным, и неупорядоченным. Таким образом, как нет никакой другой причины «всего» (ибо помимо «всего» ничего и нет), так и само «все» не является ни причиной другого, ни себя же самого: ему ведь несвойственно оказывать воздействие, а как раз воздействие и входит в понятие причины (τῷ δὲ ποιεῖν τὸ αἴτιον νοεῖται).

---

[1] Намек на самую общую стоическую «категорию», обнимающую не-сущее и сущее (см. SVF II 329 сл.). Пустота как бестелесное является «как бы сущим», т. е. налична иначе, чем сущее в настоящем смысле (телесное), и не способна оказывать воздействие на сущее (ср. ниже, фрг. 540).

2.2. Значения понятия «мир» (κόσμος)

526. Диоген Лаэртий VII 137—138. Слово «мир» они употребляют в трех значениях. Прежде всего, это сам бог как индивидуальное качество (ἰδίως ποιόν) всей сущности; этот бог неуничтожим и нерожден, он — творец всего миропорядка, через определенные промежутки времени расточающий в себя всю сущность и вновь порождающий ее из себя. **138.** Затем, как они говорят, мир — это сам миропорядок (διακόσμησις)[1]; в-третьих, это то, что состоит из первого и второго.

[1] Арним с полным основанием исключает излишнее [τῶν ἀστέρων]; ср. след. фрг.

527. Стобей. Эклоги I 21, 5 р. 184, 8 W. (Арий Дидим физич. фрг. 31 Diels). Мнение Хрисиппа. Хрисипп говорит, что мир — это упорядоченная совокупность (σύστημα) неба, земли и обитающих на них существ, или совокупность богов, людей и всего, что рождено ради них. В другом смысле миром называется бог, согласно которому возникает и завершается миропорядок. В мире, рассматриваемом как миропорядок, одна часть вращается вокруг середины, а другая пребывает на месте: вращается эфир, а пребывают земля и находящиеся на ней влага и воздух. Дело в том, что самая плотная часть всей сущности является природной «подпорой» (ὑπέρεισμα) всего [в мире][1], точно так же как в животном для этого служат кости, а здесь это называется землей. Вода сфереобразно растекается вокруг земли и наделена способностью к ровному распределению. А те неравномерные выступы земли, которые проходят сквозь воду и выступают из нее, называются островами. Те из них, которые наиболее обширны, называются сушей[2], — поскольку упускается из виду, что и они окружены великими морями. Воздух выделяется из воды наподобие испарения и затем распространяется по сфере; из него, в свою очередь, выделяется тончайший и чистейший эфир.

Таким образом, мир, рассматриваемый как миропорядок, разделяется на следующие природы. По периферии его окружает эфир, в котором укреплены звезды — неподвижные и движущиеся — божественные по природе, наделенные душой и направляемые промыслом. Число неподвижных звезд непостижимо, а движущихся звезд всего семь, и все движущиеся звезды располагаются ниже неподвижных. Неподвижные звезды расположены на одной плоскости, — как это и представляется взору, — а движущиеся расположены на разных сферах. Но все сферы движущихся звезд обнимаются сферой неподвижных. После сферы неподвижных звезд самую высокую сферу среди движущися звезд занимает Сатурн; после нее следует сфера Юпитера, затем Марса, следом — Меркурия и еще дальше — Венеры; после них — сфера солнца, а после всех — луны, которая находится ближе всего к воз-

духу. Поэтому луна представляется самой воздухоподобной и оказывает самое большое воздействие на околоземную сферу. Ниже луны находится [сфера] самодвижного воздуха, затем – [сфера] воды, а на последнем месте – [сфера] земли, расположенная вокруг срединной точки мира; последняя представляет собой нижнюю часть всего, а вверх от нее все расходится [концентрическими] кругами.

---

[1] Ср. SVF I 99; 105.

[2] Суша – ἤπειρος, (дорич. ἄπειρος) и ἄπειρος – бесконечный.

528. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 15 (Арий Дидим физич. фрг. 29 Diels). Весь мир со всеми его частями они называют богом. По их словам, только он един, имеет пределы, является живым существом, вечен и божествен. Его пределами объемлются все тела, а пустоты в нем нет. Точнее, [богом] они называют качественную определенность всего сущего, [но не то][1], что так или иначе упорядоченно в смысле миропорядка. Поэтому, исходя из первого определения, они утверждают, что мир вечен, но в смысле миропорядка – рожден и меняется через определенные промежутки времени, бесконечно повторяющиеся как в прошлом, так и в будущем. А качественная определенность всего сущего – это мир вечный и бог. Миром [в смысле миропорядка] называется, далее, упорядоченная совокупность неба, воздуха, земли, моря и того, что на них находится. Еще миром называется обиталище богов и людей и упорядоченная совокупность богов, людей и того, что рождено ради них. И подобно тому, как о государстве говорится в двух смыслах, – как о месте обитания и как о совокупности живущих там людей и граждан, – точно таким же образом мир напоминает государство, состоящее из богов и людей, причем боги в нем правят, а люди подчиняются. Общность (κοινωνία) между теми и другими существует благодаря причастности разуму, а разум есть закон природы (φύσει νόμος). Все прочее создано ради них. Если следовать [стоикам], то нужно признать, что вездесущий бог заботится о людях, поскольку он благодетелен, добр и человеколюбив (εὐεργετικὸς... χρηστὸς καὶ φιλάνθρωπος), а к тому же справедлив и исполнен всевозможных добродетелей. Поэтому [у них] мир называется Зевсом, так как он

является причиной нашего существования (τοῦ ζῆν). А поскольку, согласно сказанному выше, он нерушимо и вечно всем распоряжается, постольку он называется судьбой (εἱμαρμένη). Он зовется еще и «Адрастеей», поскольку ничто не в силах ускользнуть (ἀποδιδράσκειν)[2] от него, а промыслом — поскольку устраивает все во благо.

[1] По конъектуре Арнима τὸ γὰρ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν προσαγορεύεσθαι [θεόν, οὐ] τὸ κατὰ τὴν διακόσμησιν κτλ.

[2] Характерные примеры наивной физической аллегорезы; ср. ниже, фрг. 1061 сл.

529. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 1, p. 1 Bake. Поскольку о мире говорится в нескольких смыслах, сейчас нам нужно разобрать, что такое мир в смысле миропорядка. Опредение его таково: мир — это упорядоченная совокупность неба, земли и того, что на них находится. Мир объемлет собой все тела, так что ни одно из них не существует вне его самостоятельно (как это показано в других местах).

2.3. Единство мира

530. Аэтий I 5, 1 (Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 33). Стоики утверждали, что мир един: он, по их словам, — это «все» (πᾶν)[1] и [нечто] телесное.

[1] Некорректное употребление термина.

531. Диоген Лаэртий VII 143 [=] SVF I 97. О том, что мир един, говорит Зенон в книге «О мироздании» и Хрисипп.

532. Филон Александрийский. О переселении Авраама 180. [Моисей, как представляется, был согласен с тем, что между отдельными частями «всего» существует общность и симпатия,][1] так как он утверждал, что мир един и рожден. Поскольку он рожден и един, разумно предположить, что в основе всех вещей, получивших завершение, лежат одни и те же элементарные сущности (στοιχειώδεις οὐσίαι), но в раз-

ной пропорции, — сообразно тому, какое их сочетание сложилось в цельных телах.

---

[1] Не приводит Арним, помещая вместе с тем в качестве поясняющего приложения текст, следущий несколько выше (178 сл.): «Из всех людей халдеи, как представляется, наиболее выдаются в астрономии и астрологии, умея связывать происходящее на земле с небесными явлениями, а небесное — с земным, и показывая таким образом как бы некое стройнейшее музыкальное созвучие мироздания, проявляющееся в тесном единстве и сочувствии его частей...».

533. Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона vol. I p. 456, 10 Diehl. [Платон утверждал], что единство мира обеспечивается единством первообраза, и отверг все способы доказательства, в которых используется понятие материи. Свое доказательство он строил не на основании того, что материя едина (как Аристотель), или того, что всякое природное место имеет пределы, и не на основании единства сущности, понимаемой как телесная материя (как стоики).

2.4. Мир конечен и целен, но извне окружен беспредельной пустотой

534. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 1, p. 1 Bake. Мир не беспределен, но имеет границы: это ясно из того, что им управляет природа. У беспредельного природы быть не может, потому что там, где природа есть, она должна главенствовать. О том, что миру присуща управляющая им природа, свидетельствует, во-первых, упорядоченность его частей; во-вторых, упорядоченность всего происходящего в мире; в-третьих, взаимное «сочувствие» (συμπάθεια) составляющих его частей; в-четвертых, то, что в каждом случае все делается для чего-то; и, наконец, то, что все в целом отличается выдающейся полезностью. Все перечисленное свойственно также и отдельным природам. Следовательно, сам мир, обладая управляющей им природой, неизбежно имеет и границы.

535. Симпликий. Комментарий к трактату Аристотеля «О небе» p. 284, 28 Heiberg. Стоики, утверждая, что за пределами небесного свода существует пустота, обосновывают

это при помощи следующего предположения. Допустим, говорят они, что некто, находясь на краю [сферы] неподвижных [звезд], протягивает руку кверху. Если он сможет ее протянуть, то, заключают они, и за пределами небесного свода есть что-то, к чему он протягивает руку. А если не сможет, — значит, в таком случае, обнаружится нечто мешающее вытянуть руку. И если он, встав вплотную к этому препятствию, снова протянет руку, нужно повторить все рассуждение точно в том же виде. Таким образом будет доказано, что и за этим пределом что-то находится.

Там же р. 285, 28 (из Александра Афродисийского). Допустим, если возможно, пустоту вне мира. Эта пустота или ограничена, или беспредельна... Если она беспредельна, как считает Хрисипп, и если учесть, что «пустым» [стоики] называют промежуток, который способен вместить тело, но не заполнен им[1], а свойство взаимоотношения (πρός τι) необходимо подразумевает, что если есть одно, есть и другое, — то, значит, если есть нечто способное вместить тело, следовательно, должно быть (или предполагаться) то, что способно это заполнить. Но и по их собственным словам, и в действительности не существует беспредельного тела, которое могло бы заполнить беспредельную пустоту. Значит, не существует и того, что может его вместить.

---

[1] См. SVF II 501 сл.

536. Александр Афродисийский. Вопросы и ответы III 12, р. 101, 10 Bruns. Рассуждение, предназначенное для доказательства того, что сущее беспредельно (ἄπειρον τὸ ὄν)[1], основано на следующем. Если некто, находясь на краю мира, или может протянуть руку за его предел, или встретит некое препятствие, то в обоих случаях за пределами мира что-то будет. Действительно, снаружи будет или препятствие, или то, в чем расположится вытянутая [рука]. Так вот, это рассуждение, проводимое с опорой на представление и ощущение, будет столь же достоверно, как и рассуждение, утверждающее, что все ограниченное заканчивается подле чего-то [иного].

Там же р. 106, 10. Утверждающие существование пустоты на самом деле принимают не что иное, как реальное на-

личие трех измерений отдельно от вещества (τρεῖς διαστάσεις ἐν ὑπάρξει... χωρὶς ὕλης). Утверждая, что пустота обладает свойством принимать в себя тела, они на самом деле говорят лишь то, что один промежуток обладает свойством принимать в себя другой промежуток.

[1] Некорректная формулировка, удивительная в устах хорошего знатока стоических догм.

537. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 1, p. 2 Bake. Теперь вкратце перечислим доказательства существования пустоты {...} Если все вещество расточается в огонь (как думают самые искушенные исследователи природы), то в результате этого оно неизбежно занимает неизмеримо большее место, — точно так же, как это бывает с испаряющимися твердыми телами. Но то место, которое во время воспламенения заполняется расширившимся веществом, в настоящее время пусто, поскольку оно не заполнено никаким телом.

538. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 1, p. 9 Bake. С необходимостью следует, что пустота вне мира от любой его части простирается беспредельно.

539. Плутарх. О противоречиях у стоиков 44, 1054 b. Хрисипп неоднократно повторяет, что пустота вне мира беспредельна, а беспредельное не имеет ни начала, ни середины, ни конца. Это утверждение [стоиков] подрывает прежде всего теорию Эпикура о стремлении атома книзу, — поскольку в беспредельном нет различий, позволяющих одно представить верхом, а другое — низом.

540. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 1, p. 7 Bake. Они [перипатетики] утверждают еще, что если бы вне мира существовала пустота, то растекающееся по ней вещество рассеялось и растеклось бы до беспредельности. Но мы скажем, что с веществом ничего подобного не может случиться, поскольку оно обладает [пневматической] структурой, обеспечивающей его единство и сохранность. Окружающая пустота не способна оказать на вещество никакого

воздействия. А вещество сохраняет само себя, пользуясь превосходящей силой, сжимается и вновь расширяется в пустоте под влиянием происходящих в нем естественных перемен, — то растекаясь в огонь, то устремляясь к порождению мира.

541. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 1, p. 5 Bake. Итак, понятие о пустоте должно иметь какое-то содержание (ὑπόστασις), и проще всего помыслить ее как нечто бестелесное и неосязаемое, не имеющее формы и не оформляемое, не испытывающее воздействия и не действующее, — но способное просто вмещать тело.

542. Гален. О распознавании душевных пороков 7, vol. V, p. 101 K. Стоик полагает, что внутри никакой пустоты нет, а находится она вне мира... [Эпикуреец] не признает, что мир един, — как это полагает стоик, будучи единодушен в этом вопросе с перипатетиками.

543. Диоген Лаэртий VII 140. Извне мир окружает беспредельная пустота, которая бестелесна. Бестелесно же то, что способно вмещать тела, но не заполнено ими[1]. Внутри мира никакой пустоты нет, и он представляет собой непрерывную целостностность благодаря единому дыханию и напряжению (σύμπνοια καὶ συντονία), которые связуют небесное с земным. О пустоте Хрисипп говорит в книге «О пустоте» и в первой книге «Лекций по физике».

[1] Не вполне корректное определение бестелесного.

544. Гален. О соответствии душевных способностей телесным свойствам, vol. IV, p. 785 K. Соответственно первому делению, в философии существуют два взгляда: одни [стоики] считают все вещество в пределах мира непрерывноцельным, а другие утверждают, что оно разделяется вкраплениями пустоты.

545. Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «Об эпидемиях» (кн.VI) комм. 4 vol. XVII B p. 162 K. [=] SVF II 433. А что в воде или воздухе остаются какие-то пустоты, — это

соответствует мнению Эпикура или Асклепиада об элементах. Аристотель[1] и стоики, напротив, убеждены, что в мире нигде нет никакой пустоты, но все наполнено телами. Точно так же они, например, считают, что в пемзе промежутки между землистыми перемычками никоим образом не являются пустыми: в них, говорят они, содержится воздух. В воде же нет такого порообразования, как в пемзе, и она во всех отношениях сохраняет внутреннюю цельность.

---

[1] См. прим. к SVF II 433.

546. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 1, p. 5 Bake. Такова пустота по своей сути, но в мире она полностью отсутствует, как это ясно из следующих явлений. Если бы мировая сущность не обладала абсолютной цельностью (μὴ δι᾽ ὅλου συμφυὴς ὑπῆρχεν ἡ τῶν ὅλων οὐσία), то и мир не мог бы объединяться и управляться природой, а между его частями не было бы никакого взаимного «сочувствия» (συμπάθεια). Равным образом, если бы мир не связывало единое напряжение и пневма не присутствовала бы повсюду, то нам невозможно было бы видеть и слышать, — поскольку промежутки пустоты оказались бы препятствием для наших ощущений.

2.5. Мир шарообразен и устойчив

547. Аэтий II 2, 1. Стоики говорят, что мир шарообразен.

548. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Исхода II 90 p. 528 Aucher[1]. Ты понимаешь, что земля и вода, — поскольку они находятся в центре всего воздуха и огня, а окружены небом, — сотворены не из разных источников и не в разное время, но в теснейшей взаимосвязи благодаря взаимным узам согласно божественному слову, скрепляющему их мудрейшим творением и совершеннейшей гармонией?

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

549. Цицерон. О природе богов II 115. Мир настолько устойчив и в своем непрерывном единстве так приспособлен

к длительному существованию, что ничего более пригодного нельзя себе и представить. Действительно, все его части, отовсюду стремящеся к центру, обладают равным напряжением (nituntur aequaliter). А теснее всего тела связаны между собой тогда, когда они скреплены словно некоей охватывающей цепью, — чего и достигает та природа, которая разлита по всему миру, все вершит осмысленно и разумно (mente et ratione), а находящееся с краю захватывает и обращает к центру.

550. Плутарх. О противоречиях у стоиков 44, 1054 е — 1055 а. Этого[1], впрочем, он мог бы и не опасаться, если бы не считал, что тела естественным образом отовсюду влекутся к центру — не к центру вещества, а к центру окружающего вещество пространства (χώρα). Вместе с тем, об этом [т. е. о возможном распаде мира] он не раз говорил, что такое невозможно и противоприродно. Ведь в пустоте нет различия, побуждающего тела стремиться туда или сюда. А в данном случае само строение (σύνταξις) мира является причиной этого движения [всех частей[2]], тяготеющих и отовсюду стремящихся к центру и середине мира. Достаточно сопоставить с этим слова из второй книги сочинения «О движении». Заявив, что мир — это совершенное тело, **1054 f.** но части мира не являются совершенными, поскольку они существуют не сами по себе, а только в состоянии отношения к целому (τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν), и объяснив затем движение мира как движение того, что через движение всех своих частей естественным образом устремлено к своему непрерывно-целостному пребыванию, а не к расточению и разрушению, — он прибавляет: «Поскольку мир таким образом стягивается и движется в одном направлении, и поскольку его частички обладают такого рода движением благодаря природному свойству тела, **1055 а.** то вполне вероятно, что вообще всем телам свойственно это первичное природное движение к середине мира: и миру, который таким образом движется к себе самому, и частям, — постольку, поскольку они являются частями».

Там же 1055 b—c. Но ко всему сказанному выше ты, словно человек, кичащийся опровержением самого себя, добавляешь: «Каким образом движется каждая частичка, будучи соединена со всем остальным, таким же, по всей вероятности,

образом она движется и сама по себе, — если даже мы, в качестве гипотезы, представим ее [отдельно] и предположим, что она находится в каком-то пустом месте этого мира. Точно так же, как она, будучи связана отовсюду, двигалась к середине, точно так же она сохранит такое же движение, — даже если допустить в виде предположения, что вокруг нее внезапно образовалась пустота».

[1] Т. е. того, что, если бы, как гипотетически допускал Хрисипп, мир случайно очутился не в центральной части пустого пространства, он оказался бы нестабильным вследствие стремления его частей к центру всего пространства (1054 d; см. ниже, фрг. 551).

[2] Конъектура Поленца.

551. Плутарх. О противоречиях у стоиков 44, 1054 c—d. Но в четвертой книге «О возможном» он, утверждая, что существует некое срединное место и срединное пространство, говорит, что в нем-то и помещается мир. Вот его слова: «Поэтому, я полагаю, и вопрос о том, можно ли сказать, что мир подвержен гибели, нуждается в обсуждении. И тем не менее, как мне думается, реальное положение вещей, скорее, вот каково: причиной своего рода неуничтожимости мира во многом является самый способ, каким он размещается в пространстве, то есть размещение в середине. Потому что если его представить где-то еще, то он во всех отношениях будет подвержен уничтожению». И немного ниже опять **1054 d.**: «Таким же примерно образом и веществу случилось (просто потому, что оно таково) от века занимать срединное место, так что в другом отношении, но тоже в силу определенного стечения обстоятельств оно не подвержено гибели, а потому вечно»[1]. [В этих утверждениях есть явная и очевидная неувязка — допущение какого-то срединного места и срединного пространства в беспредельном. Однако есть и еще одна — не такая очевидная, но значительно бóльшая несообразность: полагая, что мир не мог бы остаться неуничтожимым, если бы в силу каких-то обстоятельств оказался в какой-то другой части пустоты[2],] он явно опасается, как бы мир не претерпел разрушения и гибели, если части вещества начнут продвигаться к центру.

Плутарх. Об исчезновении оракулов 28, 425 d. Поэтому и Хрисипп вызывает удивление, а более всего непонятно,

почему его так заботит, что мир, как он говорит, размещается в центре, и что вещество, от века наделенное срединным положением, не в меньшей степени способствует его стабильности и своего рода неуничтожимости. Так он пишет в четвертой книге сочинения «О возможном», заблуждаясь в своих грезах о срединном месте беспредельного и, что еще нелепее, считая причиной длительной стабильности мира это воображаемое срединное место. Вот почему он часто повторял в других книгах, что «вещество направляется и объединяется движениями, устремленными к его середине, а также движениями, устремленными от его середины»[3].

---

[1] Т. е. центральное положение вещества лишь дополнительно способствует его неуничтожимости, поскольку вещество неуничтожимо не в силу своего пространственного расположения, а в силу своей природы — «в другом отношении», чем мир.

[2] Не приводит Арним.

[3] См. SVF II 442 и прим.

552. Александр Афродисийский у Симпликия (Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 671, 4 Diels.). [Александр говорит, что] тот же самый прием рассуждения можно использовать и против стоиков, по словам которых мир извне окружен беспредельной пустотой. Почему же, если пустота беспредельна, мир пребывает в том месте, где он находится, а не движется? А если движется, почему именно там, а не в другом месте? Ведь пустота однородна и везде одинаково податлива. А если они говорят, что мир пребывает на месте благодаря связывающей его [пневматической] структуре, то ведь эта структура способна, пожалуй, содействовать лишь тому, чтобы части мира не рассеивались, не разделялись и не разносились по разным сторонам. А чтобы мир, в котором есть связующая структура, пребывал на месте, не двигаясь, — этого не сможет обеспечить даже и такая структура.

553. Фемистий. Парафраза к «Физике» Аристотеля IV 8, p. 294 Spengel. То же самое возражение можно высказать и сторонникам Хрисиппа. Почему нужно считать, что мир не будет унесен в бесконечность, равным образом устремляясь ко всякой части пустоты, или почему они так хотят утвердить

его именно здесь? Для того, чтобы он не распадался, пусть будет довольно связующей структуры; но как добиться того, чтобы мироздание, в котором есть связующая структура, неподвижно пребывало в данном месте?

554. Ахилл. Введение к Арату 9 (р. 131). У стоиков и математиков [астрономов] есть теория, что мир пребывает на месте. Теория эта покоится на следующих доводах. Если бы мир, находящийся в беспредельной пустоте, стремился книзу, то дожди не попадали бы на землю; но они попадают на нее; значит, мир не движется, но пребывает на месте. И еще: одни ветры дуют с земли к воздуху, а другие устремляются сверху вниз. Если же не <...> значит, мир не движется. Но они говорят, что мир неподвижно пребывает в беспредельной пустоте благодаря центростремительному движению, — поскольку все его части стягиваются к середине. А этими частями являются земля, вода, воздух и огонь, и все они тяготеют к середине. Благодаря этому мир не отклоняется ни в какую сторону.

555. Ахилл. Введение к Арату 4 (р. 126—127). Правильно, пожалуй, будет поверить Хрисиппу, который говорит, что мироздание составляется из четырех элементов, а причиной его устойчивости является их равновесие. Из них два вещества, земля и вода, тяжелые, а два, огонь и воздух, — легкие; их смешение и является причиной всеобщей упорядоченности. Ведь если бы мир был тяжелым, он двигался бы книзу, а если легким, — то кверху. А благодаря равновесию тяжелого и легкого он пребывает в неподвижности. Что же касается эфира и небесного свода (будь это то же самое, или разные вещи), то они расположены снаружи и имеют сферическую форму. После этого, внутри внешней сферы, располагается воздух, который извне сферически окружает землю. Еще дальше внутри находится третья сфера, сфера воды, которая расположена вокруг земли между нею и воздухом. А в самой сердцевине находится земля, которая по своему положению и величине играет роль центра, как в шаре. И если первые три или четыре сферы движутся, то земля пребывает в полной неподвижности {...} Из четырех существующих элементов огонь и воздух, будучи самыми легкими, наделены свойством устремляться вверх и кругообразно двигаться {...}

А что, с другой стороны, земля и вода наделены тяжестью и тяготеют книзу, нет нужды доказывать, так как об этом свидетельствует опыт {...} Неподвижность земли они поясняют на следующем примере. Если, говорят они, бросить в пузырь зернышко проса или чечевицы и затем вдувать в пузырь сильную струю воздуха, то окажется, что зернышко, поднявшись, устойчиво парит на середине пузыря. Так и земля, отовсюду равномерно подпираемая воздухом, устойчиво пребывает в середине. Или еще: если взять какой-нибудь предмет, привязать к нему веревки со всех сторон и дать нескольким людям равномерно и точно натянуть их, то окажется, что благодаря одинаковому натяжению со всех сторон он стоит абсолютно неподвижно.

556. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 142, 27 Kalbfl. Но одни утверждают, что от природы не бывает ни верха, ни низа, и что они лишь мысленно полагаются в [пространственном] отношении к нам (κατὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς σχέσιν θεωρεῖσθαι) {...} А другие [стоики] признают, что верх и низ наличны не как [пространственное] отношение, но как свойство мирового расстояния (κατὰ τὴν τοῦ παντὸς διάστασιν), – то есть от середины мира до его границ и от границ до середины: это различие, как они полагают, [объективно] определено природой.

557. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 1, р. 11–12 Bake. [Пустота, будучи бестелесной, не имеет ни верхнего, ни нижнего, ни переднего, ни заднего, ни правого, ни левого, ни середины.] А сам мир, будучи телом, необходимо имеет и верх, и низ, и все остальные пространственные отношения (σχέσεις). По их словам, передняя сторона у него та, что обращена на закат, поскольку он стремится в сторону заката. Задняя – та, что обращена на восход: отсюда мир простирается до своей передней стороны. Из этого следует, что правая его сторона будет обращена на север, а левая – на юг. И эти его пространственные отношения отличаются полной ясностью. Что же касается прочих отношений, то они доставили много затруднений уже самым древним физикам, и по этому вопросу возникло множество разногласий, потому что они не смогли понять, что в мире, который имеет форму шара, низом неизбежно оказывается

самая срединная по отношению ко всему точка, а верх простирается от середины всего к пределам и к самой поверхности шара, так что эти два отношения совпадают, и самая середина оказывается низом.

2.6. Части мира и их расположение

558. Диоген Лаэртий VII 155. Миропорядок (διακόσμησις), по их мнению, таков. Земля располагается в середине, исполняя роль центра; за ней следует вода, шарообразно обнимая землю (которая для нее является центром), — так что земля пребывает в воде. За водой следует воздух, также расположеный шарообразно.

559. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (I 381). [Физики говорят,] что земля занимает нижнее место, потому что все объемлющее находится выше объемлемого.

560. Филон Александрийский. О смешении языков 5. Пытливые философы пришли к согласию в том, что земля является центром всего.

561. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Исхода II 81 p. 523 Aucher[1]. Небо одно и ни на что не похоже ни обликом, ни силами. Дело в том, что четыре элемента родственны как в субстанциальном отношении, так и в отношении круговращения. Субстанциально — поскольку изменяются друг в друга; в отношении круговращения — поскольку обладают правильным движением: выше по отношению к центру находятся огонь и воздух, ниже — вода и земля. Небосвод движется не прямолинейно, а кругообразно, повсюду обладая одинаково совершеннейшей формой[2].

Там же II 88 p. 527 Aucher. Хотя земля отделена от воды, вода — от воздуха, воздух — от огня, а огонь — ото всего этого, тем не менее все это стройно соединено в одну определенную форму. То, что было создано из такого количества разнообразных элементов в виде вещества, обнаружило свое единство — и особенно в том, что взаимопревращение элементов ясно свидетельствует об их общности.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] Недостаточно корректное изложение.

562. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия II 85 р. 526 Aucher[1]. Воздух темноват, поскольку не содержит в себе субстанции (species) света. Поэтому он освещается посторонним светом.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

563. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 119[1]**) Di Gregorio.** Он имеет в виду тот воздух, который окружает землю и то, что около нее. Естественно представить, что воздух испаряется из меньшей по объему жидкости и, устрашающе колеблясь (τεταράχθαι), растекается по все большему пространству, пока не достигнет солнца. Тогда он и пронизывает солнце, наподобие того, как огонь пронизывает раскаленное железо. Или иначе: «Тартаром» называется [именно] воздух из-за его способности устрашающе колебаться (ἀπὸ τοῦ ταράττεσθαι)[2], — поскольку, как утверждают, здесь [Гесиод] говорит о четырех элементах.

---

[1] *Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких* (пер. В. В. Вересаева).

[2] Ср. SVF II 430.

564. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 116[1]**) Di Gregorio.** Одни говорят, что слово «Хаос» (Χάος) происходит от слова «изливаться» (χεῖσθαι или χέεσθαι)[2]. А другие говорят, что от слова «охватывать» (χαδεῖν), или «вмещать в себя» (χωρεῖν): «Гера же гнева в груди не сдержала» (Ἥρῃ δ' οὐχ ἔχαδε στῆθος χόλον) [Илиада IV 24; VIII 461, пер. Н. И. Гнедича]. Следовательно, «хаос» — это разделение и раздробление на элементы. <...> И одни называют [хаос] водой, выделяющейся из небесной влаги наподобие темного воздуха, а другие — воздухом, а именно, тем воздухом, который разлит между землей и небом.

---

[1] *Прежде всего во вселенной Хаос зародился...* (пер. В. В. Вересаева).

[2] Ср. SVF I 103; SVF II 437.

565. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 115[1]) Di Gregorio. Прежде всего возникли трое: Хаос, Гея и небесный Эрос (он же и бог), — ибо Эрос, рожденный Афродитой, моложе[2]. А элементы возникли из воды: земля — в результате оседания, воздух — в результате подъема вверх (самая тонкая часть воздуха стала огнем), море — в результате «высасывания» [остатка воды], горы — в результате растрескивания земли.

---

[1] *И сообщите при этом, что прежде всего зародилось* (пер. В. В. Вересаева).

[2] Ср. мнение Парменида (B 13 DK): Эрос — древнейшее порождение Афродиты.

566. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия IV 5 p. 248 Aucher[1]. Этим писанием открывается и нечто в том роде, что люди очищаются водным омовением, а сама вода — божественной стопой (pes). Символически стопа обозначает последнюю и нижнюю часть тела. А крайней частью божественного по определению является воздух, одушевляющий сложные создания. Ведь если бы воздух не колебал и не волновал бы воду, она бы умерла. А живая вода прежде всего распознается как раз по присутствию в ней воздуха[2].

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] Ср. SVF I 108.

567. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия I 64 p. 44 Aucher[1]. Но весь мир и его части сотворены согласно определенному порядку, так как и сам Творец мира, приступив к оформлению вещества — невозделанного, неупорядоченного, но восприимчивого к воздействию, прибег к расчленению и разделению. Тяжелое и по природе тяготеющее книзу, то есть, землю и воду, он поместил в середине мира, а воздух и огонь, поднявшиеся вследствие легкости, — вверху.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

568. Филон Александрийский. О промысле II 62 р. 87 Aucher[1]**.** Взвесь свое утверждение, что более легкое влечется вверх более тяжелым, поскольку отнюдь не всякое тело... обладает весом (так что некоторые тела у физиков вообще называются нетяжелыми, как если бы они были противоположны тяжелым). Великой силой обладает сочетание противоположностей, из которых сотворен мир... Поэтому... довольно сказать, что воздух и огонь, лишенные тяжести, от природы стремятся вверх; они не подталкиваются кверху ни землей, ни водой.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

569. Дион Хрисостом. Речи 36, 43—47. [Мир описывается как колесница, влекомая четырьмя конями, символизирующими элементы[1]. Первый из четырех элементов, т. е. огонь] отличается красотой, величием и быстротой движения, — так как извне обегает ристалище по самой длинной кривой и посвящен самому Зевсу. Он крылат, а цвет его великолепен и представляет собой чистейшее сияние. Очевиднейшие признаки этого являют солнце и луна {...} **44.** И все прочие звезды... представляют собой его части, — причем одни вращаются вместе с ним, обладая одним и тем же движением, а другие пробегают иными путями {...} **45.** [Воздух], связанный с огнем и самый близкий к нему, получил свое название от имени Геры; он податлив, мягок и сильно уступает огню в силе и быстроте[2]. От природы он обладает темным цветом[3], но та его часть, которая освещена солнцем, постоянно просветляется; при этом затененные в ходе круговращения части приобретают свой природный цвет {...} **46.** [Вода] посвящена Посейдону; она медлительнее второго [элемента] {...} [Четвертый, т. е. земля] отличается твердостью и неподвижностью и совершенно бескрыл, а называется по имени Гестии {...} **47.** ...[Земля] плотно сжата во всех своих частях, два [вышеназванных элемента, т. е. воздух и вода] притягиваются к ней на одинаково близкое расстояние, естественным образом падая на нее и толкая ее. А первый и самый крайний [т. е. огонь] непрестанно движется вокруг неподвижного центра, словно вокруг столба на ристалище.

[1] Ср. ниже, фрг. 602.

[2] См. т. 1 фрг. 169, прим. 1; ниже, фрг. 1075.

[3] Ср. SVF II 429–430.

570. Плутарх. О лике на диске луны 5, 922 d—e. [Воздух] благодаря своей тонкости исключительно легко приобретает всевозможные качества и свойства (πᾶσαν... ποιότητα καὶ δύναμιν), и прежде всего [способен] совершенно преображаться и просветляться... — стоит только свету дотронуться до него или прикоснуться к нему.

571. Аэтий I 12, 4 [=] SVF I 101. По словам стоиков, два из четырех элементов — огонь и воздух — легкие, а два — вода и земля — тяжелые. Природное свойство легкого — тяготение в стороны от собственного центра, а тяжелого — к центру. Околоземный свет движется прямолинейно, эфирный же — кругообразно.

572. Клеомед. Учение о круговращении небесных тел I 11, р. 75 Bake. Не стоит недоумевать по поводу того, каким образом земля, будучи незначительной точкой в сравнении с величиной всего мира, доставляет пищу и небу, и находящимся на нем звездам, которые велики как числом, так и размером. Действительно, по своему объему земля невелика, но по своим возможностям — чрезвычайно значительна, поскольку в ней заключена бóльшая часть вещества. Если мы представим себе, что она целиком превратилась в дым или воздух, то ее объем многократно превзойдет размеры целого мира. Это произойдет не только в том случае, если она превратится в дым, воздух или огонь, но и в том, если она расточится в пыль. И впрямь, можно наблюдать, как дрова превращаются в дым, распространяющийся почти до беспредельности, как то же самое происходит с воскуряемым ладаном или со множеством прочих твердых тел, которые переходят в некое испарение. И если мы представим, что небо вместе с воздухом и звездами сведено к плотности земли, то окажется, что они сожмутся до меньшего, чем земля, объема. Таким образом выходит, что земля, будучи малой точкой в сравнении с величиной всего мира, наделена огромными возможностями и по природе своей способна распростра-

ниться почти до бесконечности; поэтому она вполне способна доставлять пищу небу и тому, что на нем находится. И она никак не может полностью израсходовать себя в этом, поскольку и сама получает кое-что взамен от воздуха и от неба. «Путь вверх и вниз [один и тот же]», говорит Гераклит [B 60 DK], ибо веществу свойственно превращаться и изменяться полностью, во всем подчиняясь демиургу ради управления и сохранения мироздания.

573. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 397[1]) Di Gregorio. Первой отделилась вода, скрывающая землю, и поднялась в воздух: ведь вода размещается под ним.

---

[1] *Первой тогда нерушимая Стикс на Олимп поспешила* (пер. В. В. Вересаева).

2.7. Мир рожден

574. Климент Александрийский. Строматы V 14, 92, p. 387, 4 St. И стоики считают, что мир рожден.

575. Аэтий II 4, 1. Пифагор, Платон и стоики считают, что мир рожден богом.

576. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 1121, 12 Diels. Один мир оказывается и рожденным, и уничтожимым у тех, которые хотя и говорят, что мир существует всегда, но не всегда тот же самый, а становящийся то одним, то другим через определенные периоды времени, как считали Анаксимен [A 11 DK], Гераклит [B 30 DK], Диоген [Аполлонийский] [A 5–6; B 2 DK], а впоследствии стоики. Ясно, что и о движении они придерживаются того же мнения: ведь когда существует мир, тогда неизбежно существует и движение.

577. Филон Александрийский. О промысле I 9 p. 5 Aucher[1]. Сверх того, мы признаем, что части мира, дабы существовать, должны были иметь начало. Но если части, дабы существовать, имели начало, то, конечно, необходимо, чтобы и целое, дабы существовать, также имело начало. И если

часть подвержена порче, то из этого следует, что порче подвержено и целое.

Ср. там же 88.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

578. Филон Александрийский. О промысле I 10 p. 6 Aucher[1]. Разве не всеми признано, что частью мира является [отдельно взятый] человек, в [лице] которого существует человеческая природа (humanitas)? Ведь человеческой природы не будет, если прежде не будет хоть какого-нибудь человека. Однако этот человек имеет начало своего порождения и является частью человеческой природы; человеческой природы не существует, если нет какого-нибудь человека, и если устранить этого человека, то упраздняется и сама человеческая природа. Итак, если отдельно взятый человек обрел начало своего человеческого рождения, то безусловно необходимо, что и человеческая природа подлежит сотворению.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

2.8. Каким образом возник мир

579. Плутарх. О противоречиях у стоиков 41, 1053 а. Он считает одушевленным солнце, которое огневидно и появилось из превратившегося в огонь испарения. В первой книге «О природе» он говорит: «А превращение огня таково: через воздух он обращается в воду, а с нее после возникновения земли испаряется воздух; когда воздух истончается, то [переходит в] кругообразно растекающийся эфир. Звезды же вместе с солнцем возгораются из моря»[1].

[1] Ср. SVF I 121; 501.

580. Диоген Лаэртий VII 135—136 [=] SVF I 102; 105. Бог, ум, судьба и Зевс — одно и то же, и называется еще многими другими именами. **136.** Поэтому он [бог-огонь] изначально существут сам по себе и обращает всю наличную сущность

[вещество] через воздух в воду. И как в порожденном находится семя, так и бог, будучи сперматическим логосом мира, остается таковым и во влаге, благоустраивая для себя вещество и готовя его для грядущего порождения. Затем он порождает четыре элемента — огонь, воду, воздух и землю. [Обо всем этом говорит Зенон в книге «О мироздании», Хрисипп в первой книге «Физики»...] Элемент — это то, из чего первоначально рождается все рождающееся и во что оно в конце концов разрешается. **137.** Четыре элемента в совокупности составляют бескачественную сущность — вещество. Огонь представляет собой горячее, вода — влажное, воздух — холодное, а земля — сухое (это последнее, впрочем, присуще также и воздуху). Выше всего находится огонь, который называется эфиром, и первой в нем возникла сфера неподвижных звезд, а затем — движущихся. За ней идет воздух, потом — вода, а устой всего — земля, занимающая середину.

581. Диоген Лаэртий VII 142 [=] SVF I 102. А возник мир тогда, когда наличная сущность [вещество] из огня через воздух перешла во влагу, самые плотные части которой затем сгустились в землю, тонкие превратились в воздух, а став еще более тонкими, перешли в огонь. И уже в результате смешения (μῖξις) всех элементов возникли растения, животные и прочие роды существ. О рождении и гибели мира говорит Зенон в книге «О мироздании», Хрисипп в первой книге «Физики»...

582. Аэтий II 6, 1. Стоики считают, что рождение мира начинается с земли как с центра: ведь центр — начало шара.

583. Ахилл. Введение к Арату 7 (p. 131). Стоики говорят, что внешний мировой круг (περιφορά) начинается от земли. Ведь поскольку земля играет роль центра, то как от центра возникает круг, таким же естественным образом и от земли вовне начинается окружность.

584. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Исхода I 1 p. 445 Aucher[1]. А время сотворения мира, — если кто хочет исследовать истину, пользуясь удобным планом разыскания, — это весеннее время. Ведь в это время все повсюду цветет, произрастает, и земля производит свои наилучшие

плоды[2]. Но, как я сказал, при первом творении мироздания не было ничего несовершенного. Ибо установлено было совершить труды для того, чтобы этот род благополучно пребывал в мире, наделенный собственной лучшей участью в награду за благочестие — этим великим городом, то есть миром, и культурностью.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] Ср. *Вергилий.* Георгики II 336–339 (пер. С. В. Шервинского):

Быть лишь такими могли недавно возникшего мира
Дни, не могло быть иной, столь устойчивой ясной погоды.
Верится мне, что была лишь весна, весну неизменно
Праздновал мир...

2.9. Мир подвержен гибели

585. Аэтий II 4, 7. Стоики считают, что мир подвержен гибели, — а именно, от воспламенения (ἐκπύρωσις).

586. Заметки к Лукану (VII 1) p. 220 Us. [«Чем вечный закон».] Можно понимать это согласно Платону, который учит, что мир хотя и рожден, но не подвержен гибели. Иначе считают стоики и эпикурейцы, утверждающие, что мир и рожден, и подвержен гибели.

587. Заметки к Лукану (VIII 459) p. 274 Us. [«Если нам подобает верить, что боги рождены».] Как говорят стоики, во всяком случае, если что-то никогда не теряло существование, то оно может и не обретать его [вновь]: не может иметь начала то, что не имеет конца.

588. Лактанций. Божественные установления II 10. Но Аристотель освободил себя от забот и беспокойства, заявив, что мир всегда был; значит, род человеческий и прочее, что есть в мире, не имеют начала, но всегда были и всегда будут. Однако поскольку мы наблюдаем, что отдельные живые существа, которых раньше не было, возникают и исчезают, то необходимо, чтобы и весь их род когда-нибудь возник и когда-нибудь исчез — именно потому, что возник. Действительно, все неизбежно содержится в трех временах: прошедшем,

настоящем и будущем. К прошедшему относится возникновение, к настоящему – существование (substantia), к будущему – исчезновение. Все это действительно и по отношению к отдельным людям: мы возникаем, когда рождаемся, существуем, когда живем, и исчезаем, когда умираем. Отсюда и возникло поверье о трех парках: одна из них свивает основу человеческой жизни, другая – ткет, а третья – прерывает и заканчивает. Но поскольку для рода человеческого как целого налично только настоящее время, то из него извлекается представление и о прошедшем, то есть о возникновении, и о будущем, то есть об исчезновении. Поскольку он существует, он явно когда-то возник (ничто не может существовать, не имея начала); а раз возник, то, вне сомнения, когда-нибудь исчезнет. Равным образом и то целое, которое состоит из смертных частей, не может быть бессмертным. Обычно все мы умираем по отдельности; но может статься, что по какой-то причине умрем все сразу – либо от бесплодности земли (которая обычно убивает порознь), либо от повальной заразы (которая по большей части опустошает отдельные города и области), либо от насланного мирового пожара (который, как рассказывают, уже случился при Фаэтоне), либо от потопа (который, по рассказам, случился при Девкалионе, когда погиб весь род человеческий, кроме одного человека). Но если потоп был делом случая, то вполне могло случиться, что погиб бы и тот последний человек, который выжил. Если же он был сохранен для восстановления человечества по велению Божественного промысла (чего отрицать нельзя), то ясно, что жизнь или смерть рода человеческого – во власти Божьей: ибо если Он может уничтожить целое (раз уничтожает его по частям), то ясно, что это целое однажды возникло, а его тленность указывает, таким образом, на начало и конец. Если все это верно, то Аристотелю не следовало утверждать, что и сам мир не имеет начала. И если Аристотеля вынуждают к этому признанию Платон и Эпикур, то, в свою очередь, Эпикур вынуждает и Платона, и Аристотеля, считавших, что мир будет существовать вечно, признать против воли и несмотря на все их красноречие, что раз [мир имел начало], то он будет иметь и конец.

589. Диоген Лаэртий VII 141. Они считают, что мир подвержен гибели, поскольку он рожден: это входит в понятие

всех чувственно-воспринимаемых вещей. Если подвержены гибели части чего-то, то подвержено гибели и целое; но части мира подвержены гибели (поскольку они переходят друг в друга); значит, подвержен гибели и мир. Если, далее, нечто очевидным образом меняется к худшему, оно подвержено гибели; но мир меняется к худшему (ибо он иссыхает или затопляется); [значит, мир подвержен гибели[1]].

[1] Дополнение Арнима.

590. Климент Александрийский. Строматы V 14, 104—105 p. 396, 6 St. Ясно, вне всякого сомнения, что этого мнения придерживается и Гераклит Эфесский. С одной стороны, он признавал некий вечный мир, а с другой – подверженный гибели, сознавая, что мир как миропорядок есть не что иное, как мир в определенном состоянии (πῶς ἔχων). Что он признавал вечным мир как индивидуальное качество всего вещества (ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποιόν), ясно из таких его слов: «Этот мир...» [В 30 DK]. А что он также считал его рожденным и подверженным гибели, показывает нижеследующее: «Обращения огня...» [В 31 DK]. Значение его слов таково: под воздействием управляющего всем логоса и бога огонь через воздух превращается в жидкость, становясь как бы семенем миропорядка, которое он называет морем. Из него, в свою очередь, возникают земля, небо и все, что им объемлется. А что этот мир вновь исчезает и воспламеняется, со всей несомненностью ясно из следующего: «Море расточается... [В 31 DK]. То же самое он говорит и обо всех других элементах. Учения, подобного этому, придерживаются и самые значительные стоики, которые рассуждают и о воспламенении, и об управлении мира, и об индивидуальном качестве мира и человека, и о сохранении наших душ после смерти.

591. Филон Александрийский. О промысле I 13—14 p. 7 Aucher[1]. Если разрушение частичек некоторой части и затем разрушение мельчайших частей этих частичек проистекает из самой природы и сущности тела, то оно указывает на будущее разрушение всего тела. Но что такое разрушение, которое однажды приключается с какой-нибудь частью тела,

как не отличение некоторой части или частички, откуда следует, что они отличаются от тех тел, из которых извлечены? Итак, если то, что относилось к той же самой природе, претерпело гибель от разрушения, значит, надо думать, и другие тела ожидает такая же гибель и такое же разрушение: стало быть, всем телам в мире уготован один конец — смерть. **14.** Неужели всякий, кто, пользуясь природным разумом, понимает истинное положение одушевленных, а также наделенных разумом существ, да и положение всех вещей, которые существовали и существуют в мире, что они, без сомнения, преходящи, не признает, что и весь мир, по образцу своих частей, в будущем погибнет?

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

592. Филон Александрийский. О промысле I 15—19 р. 8 Aucher[1]. Тщательно изучив и сравнив природу земли и воздуха, не найдешь в них никакого отличия от прочих частей мира, учитывая, что целое по своему роду принадлежит одной и той же природе. И тем не менее, и той, и другой положен предел: рождение и разрушение. Поскольку они подвержены превращению, изменению и переходу в другое, то они имеют и конец, то есть полное изменение своей природы в огне. Так земля, растратившись на долгий труд, утеряв все естественное плодородие, уже не способна на дальнейшее порождение; а ведь она, конечно, всегда стремилась сохранять плодородие, но не смогла, — так как или вмешательство огня воспрепятствовало ей произвести ростки, или же она превратилась в болото вследствие порчи вод, или же на то оказались другие причины, изменившие ее. Как же, в таком случае, ее заранее объявляют бессмертной те, кто следовал по стопам мудрости? {...} **18.** Теперь, пожалуй, я остановлюсь... на земле и воздухе, обращая внимание как на естественное воздействие воздуха, так и на то, что и сам он, как можно видеть, испытывает разнообразные воздействия и вновь возвращается к здоровому состоянию. На этом основании и медики утверждают, что вследствие изменений воздуха возникают болезни, ибо из-за этого, как они говорят, ослабевают тела, существующие в мире благодаря естественной причастности к воздуху. Но разве тот, кто подвержен

болезни, невзгодам и разрушению, не будет в конце концов лишен и самой жизни?.. **19.** А если кто считает, что воздух бессмертен, и утверждает, что он будет пребывать вечно, то как же, спрашиваю я, смертные умирают в бессмертном теле? Ведь они привыкли, вне сомнения, постоянно насыщаться живительным воздухом и впитывать его.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

593. Цицерон. О природе богов II 118. А звезды обладают огненной природой и потому питаются испарениями земли, моря и других вод; эти испарения вызываются солнцем из нагретой земли и из жидкостей. Напитавшись ими и восстановив себя, звезды и весь эфир вновь изливают их и вновь притягивают оттуда, — так что не пропадает почти ничего или совсем немного из того, что потребляет огонь звезд и пламя эфира. Отсюда, как полагают наши, следует, что в конце концов весь мир воспламенится, когда, после исчерпания всей влаги, ни земля не сможет питаться, ни воздух восстановиться, — потому что, по истощении всей воды, он не сможет образоваться. Таким образом, ничего не останется, кроме огня. Но именно от него, как животворного начала и бога, и произойдет возрождение мира, который воникнет в своей прежней красоте.

594. Александр Афродисийский. Комментарий к «Метеорологике» Аристотеля р. 64, 31 Hayd. Поэтому, говорит он, они смотрят на малое и по малому пытаются судить о целом, то есть обо всех тех изменениях земли, вследствие которых места болотистые и влажные делаются пригодными для обитания благодаря высыханию, а другие, прежде пригодные, напротив, делаются необитаемыми из-за того же высыхания; причиной этого они называют изменение и гибель целого[1]. Ибо на основании этих признаков они заключают, что наступит всеобщее воспламенение, — как считали до него [Аристотеля] Гераклит и сторонники его учения, а после него — стоики. Отсюда они также заключают, что поскольку мироздание рождено и подвержено уничтожению, то и причиной частичного высыхания или повторного обводнения земли нужно считать как раз рождение мира. Но не-

лепо на основании этих незначительных изменений рассуждать о переменах целого и полагать его рожденным и подверженным гибели. Ибо сами размеры земли не таковы, чтобы их можно было сопоставлять с размерами всего неба: в самом деле, по отношению к целому, говорят они, земля играет роль центра.

[1] Ср. Метеорологика I 14, 351 а 20 сл.; II 2, 355 а 1 сл.

595. Минуций Феликс. Октавий 34, 2. Кто из мудрецов сомневается, кто не знает, что все рожденное умирает, а все сотворенное — исчезает? Что и небо со всем, что на нем находится, тоже погибает, поскольку имеет начало? <...> [если пресная вода источников перестанет питать моря][1], ...то превратится в огонь. Стоики неизменно утверждают, что по исчерпании влаги весь этот мир воспламеняется.

[1] Текст испорчен; перевод по смыслу.

2.10. Вечная смена воспламенений и возрождений мира

596. Стобей. Эклоги I 20, 1 р. 171, 2 W. = SVF I 107; 512 (Арий Дидим. Физич. фрг. 36 Diels). По мнению Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, вещество (οὐσία) переходит в огонь, словно в семя, из которого вновь устанавливается тот же самый миропорядок (διακόσμησις), какой был прежде.

Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 18, 1—3 (Арий Дидим. Физич. фрг. 36 Diels) [=] SVF I 107; 512; SVF III Зенон Тарсийский фрг. 5. Учение стоиков о всеобщем воспламенении (τοῦ παντὸς ἐκπύρωσις) следующее. Как считают самые значительные представители этого направления, через определенные и весьма значительные периоды все разрешается в эфир, или в эфироподобный огонь. После этого [Арий Дидим] прибавляет: «Из этого ясно, что Хрисипп говорил о слиянии применительно к веществу не в обычном значении (что невозможно), а в значении «превращения». Ведь утверждающие, что мироздание разрешается в огонь (это они называют воспламенением), не имеют в виду гибель в буквальном смысле, когда говорят о «гибели» мира через значительные периоды времени, но используют слово «гибель» в зна-

чении природного превращения. Ведь по мнению философов-стоиков, вся сущность переходит в огонь, словно в семя, из которого вновь устанавливается тот же миропорядок, какой был прежде. Этого учения придерживались Зенон, Клеанф и Хрисипп, вожди и предводители этой школы. А вот ученик последнего и его преемник во главе школы, Зенон, воздерживался, как говорят, от рассуждений о воспламенении мироздания».

597. Аэтий II 4, 13. Утверждающие, что мироустроение вечно, заявляют, что существуют определенные промежутки времени, соответственно которым все возрождается таким же образом и в том же виде, причем сохраняется тот же самый порядок мира и то же самое мироустроение. [По мнению стоиков], не происходит ни увеличения, ни уменьшения мира, а вот части его то расширяются на большее пространство, то стягиваются [до меньшего].

598. Ипполит. Философумены 21 (DDG p. 571, 20). [Стоики] придерживаются мнения, что воспламенение окажется и очищением этого мира: но, по мнению одних, полным, а по мнению других, — частичным; то есть они говорят и об очищении по частям. Таким образом, очищением они называют по сути дела гибель [одного] и появление другого в результате этого.

599. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 19, 1 (Арий Дидим. Физич. фрг. 37 Diels). Вот до каких пределов дошли всеобщий разум и всеобщая природа, расширявшаяся и увеличивавшаяся, — пока, наконец, высушив все и вобрав в себя, не возникла во всем веществе, возвратившись таким образом к вышеупомянутому разуму и к тому восстановлению, которое составляет собой «величайший год»[1], в течение которого происходит восстановление (ἀποκατάστασις) мира из прежнего в тот же самый. Восстановившись в том же порядке, с которого некогда начался, мир выстраивается согласно прежнему распорядку, причем такое восстановление происходит через равномерные периоды от века и без перерывов, так как вещество и то, что им управляет, не может ни возникнуть, ни исчезнуть. Ибо у всего возникающего должна быть некая сущность, которая обладает способностью пре-

терпевать всевозможные изменения, а также должно быть начало, творящее на ее основе, сходное с творческой силой человека с тем отличием, что подобное творческое начало в мироздании существует с необходимостью и не рождено. В самом деле, эта природа [мироздания] никак не может иметь начала рождения. И по какой причине она не может быть рождена, по той же самой причине она не может и погибнуть, поскольку ни сама себя она не разрушает, ни снаружи нет ничего, что разрушило бы ее.

---

[1] Представление о «великом» или «величайшем годе» восходит, возможно, к Гераклиту (А 13 DK), согласно которому этот «год» состоит из 18 000 (или 10 800) солнечных лет. Величайшая зима этого «года» называется «катаклизмом», т. е. потопом, а лето — «воспламенением».

600. Ориген. Против Кельса VIII 72. Стоики утверждают, что когда среди элементов возобладает, насколько возможно, тот, который сильнее прочих [т. е. огонь], тогда произойдет воспламенение и все превратится в огонь.

601. Дион Хрисостом. Речи 40, 37. Так называемое «возобладание эфира» (ἐπικράτησις αἰθέρος), о котором говорят мудрецы (а в эфире сосредоточена повелевающая и главенствующая часть душевной силы, которую нередко без особенных сомнений они называют огнем), происходит в некое назначенное время, как думается, со всей дружественностью и согласием [между элементами], то есть в определенный срок и плавно. Дело в том, что если противозаконно происходят возобладание и вражда между иными сущностями, это таит в себе величайшую опасность погибели, но в масштабах мироздания ничего подобного не может случиться, поскольку в нем царят полный мир и справедливость, и все повсюду повинуется благоразумному закону, охотно подчиняясь и следуя ему.

602. Дион Хрисостом. Речи 36, 51—54. [Описав мироустроение в образе колесницы, запряженной четырьмя конями-элементами, Дион Хрисостом объясняет, как происходит «воспламенение».] Когда все виды [вещества] превратятся и перейдут друг в друга, все они, наконец, сливаются в одну природу, ус-

тупая сильнейшему [элементу] {...} — словно некий кудесник, слепив [четырех] коней из воска, стал затем отдирать и соскабливать с них воск, раз за разом слепливая его вместе, пока, наконец, не истратил вещество всех четырех на одну фигуру. **52.** Но все это происходит, конечно, не так, будто создатель бездушных творений преобразует и изменяет вещество, находясь вне его: напротив, изменения происходят в самих [элементах], которые, можно сказать, ведут великую и настоящую борьбу, сражаясь за победу {...} **53.** [конь Зевса], поскольку он самый сильный и по природе огненный, быстро поглотив всех прочих (словно они действительно из воска), за не очень большое время, которое только нам кажется бесконечным... и вобрав в себя все вещество, кажется гораздо сильнее и ярче, чем прежде {...}, занимая в этот момент самое большое место и требуя больше пространства {...} **54.** В это время он уже самым непосредственным образом является душой возницы и господина или, скорее, ее мыслящей и ведущей частью. [следует текст фрг. 622]

603. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 480, 27 Diels. По словам Гераклита [B 30 DK], все возникает из огня, обладающего пределом, и в него же все расточается. Того же мнения [т. е. что ни один из элементов не может быть бесконечным], по-видимому, придерживались и стоики: «воспламенение» у них символически означает то же самое, а всякое тело, как они утверждают, обладает пределом.

604. Плутарх. О противоречиях у стоиков 39, 1052 c—d. В первой книге сочинения «О промысле» [Хрисипп] говорит, что Зевс возрастает до тех пор, пока все вещи не будут поглощены им. «Ибо если смерть — это отделение души от тела[1], а душа мира не отделяется от него, но, напротив, постоянно возрастает, пока не вберет в себя все вещество, то нельзя говорить, что мир умирает... **1052 d.** В той же книге он совершенно ясно написал: «Лишь о мире в целом можно сказать, что он самодостаточен (αὐτάρκης), поскольку он один имеет все необходимое в себе самом; свою пищу получает из себя самого и растет за счет взаимопревращения различных своих частей»[2].

[1] Ср. SVF I 137; 145; II 790—791; *Платон.* Федон 67 d; Горгий 524 b.

[2] Ср. *Платон.* Тимей 33 cd. По словам Самбурского (Physics of the Stoics, p. 114), «здесь стоики подошли к формулировке важного физического закона, который описывает замкнутые системы, недоступные никакому внешнему воздействию».

605. Плутарх. О противоречиях у стоиков 41, 1053 b—c. Да и после того (по его словам), как «воспламенение» полностью завершится, [мир во всех отношениях] продолжает жить и остается живым существом[1]: действительно, раз за разом, погасая и уплотняясь, он превращается в воду, землю и всевозможные телесные вещи. В первой книге сочинения «О промысле» он говорит: «Действительно, поскольку мир полностью становится огненным, он тем самым оказывается одновременно и своей собственной душой, и ведущим началом; но когда, превратившись затем в жидкость и оставшуюся [помимо нее] душу, он известным образом переходит в тело и душу (так, что начинает состоять из них), он приобретает иное строение...». **1053 c.** Здесь, таким образом, он недвусмысленно утверждает, что даже неодушевленные части мира во время «воспламенения» превращаются в нечто одушевленное и что, напротив, в результате погасания даже душа расслабляется и увлажняется, переходя в телесные вещи.

[1] [τὸν κόσμον διόλου] ζῆν καὶ ζῷον Cherniss; διόλου ζῆν καὶ ζῷον [ἔμφυχον τὸν κόσμον] Pohlenz-Westman.

606. Плутарх. Об общих представлениях 17, 1067 a. Когда у стоиков мир ввергается в «воспламенение», в нем [по их словам] не остается ничего плохого, ибо в это время он весь является разумным и мудрым.

607. Порфирий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 119, 34 Busse. Но ведь если утверждать, что погибают живые существа, — а именно это, по словам стоиков, и происходит во время «воспламенения», — то при отсутствии живых существ, конечно, не может быть и ощущения. Однако [по их словам] останется чувственно-воспринимаемое, ибо будет существовать огонь.

608. Заметки к Лукану р. 252 Usener. [VII 813: «Вместе с землею сгорят». — *Пер. Л. Е. Остроумова.*] По утверждению стоиков, после «воспламенения» наступают наводнения.

609. Аэтий II 9, 2. Стоики утверждают, что пустота, в которую расширяется мир во время «воспламенения», беспредельна.

610. Ахилл. Введение к Арату 8 (р. 131). А по словам стоиков, «воспламенение» мира происходит в установленные сроки, и пустоту они считают не беспредельной[1], но такой, которая могла бы вместить расширившееся мироздание.

---

[1] Это свидетельство противоречит основной массе доксографических сведений.

611. Филон Александрийский. О вечности мира 90 [=] SVF I 511. [Воспламененный мир] неизбежно переходит или в пламя, или в сияние: в пламя, по мнению Клеанфа, в сияние — по мнению Хрисиппа.

Там же 81. Но это [гибель мира в результате исчезновения всякого качества] невозможно. Как считают те, кто придерживается противоположного мнения, качество (ποιότης) миропорядка сохраняется и во время «воспламенения», — но в «уменьшенном» виде, как сущность Зевса[1].

---

[1] ἐπ' ἐλάττονος οὐσίας τῆς τοῦ Διὸς σταλεῖσα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν Bernays-Arnim; текст испорчен, можно предполагать наличие нескольких лакун.

612. Филон Александрийский. О вечности мира 86. [Мнение неизвестного стоика.] Огонь существует в трех видах, — как тлеющий уголь, пламя и сияние. Тлеющий уголь — это огонь в землевидной субстанции, который, подобно пневматической структуре, словно залегает в засаде, распространившись по субстанции от края до края. Пламя — это огонь, который поднимается в воздух от своей пищи, а сияние — то, что исходит от пламени, помогая глазам воспринимать зримые вещи.

613. Филон Александрийский. О вечности мира 47. Те, кто вводит «воспламенения» и «восстановления» (παλιγγενεσία) мира, признают и объявляют звезды божествами, но не стесняются губить их в своих рассуждениях. Лучше было либо объявить их раскаленными кусками железа (как считают некоторые)... либо, если считают их богами или демонами, признать за ними подобающую богам неуничтожимость. Но здесь они настолько отклонились от истины, что не заметили даже, как они губят и сам промысл (а ведь это – душа мира) и рассуждают совершенно неподобающим образом. [Следует текст фрг. 397.]

614. Юстин. Первая Апология 20. Так называемые философы-стоики утверждали, что сам Бог разрешится в огонь, и после этого превращения, по их словам, мир возникнет вновь... Если мы скажем, что все устроено и создано Богом, то выйдет, что мы выражаем мнение Платона, а если станем утверждать, что все сгорит, – то мнение стоиков.

Вторая Апология 7. Вот таким, как мы [христиане] считаем, будет горение мира, – но отнюдь не таким, какое описывали стоики на основании своего учения о взаимопревращении всех вещей.

615. Афанасий Александрийский. Четвертая речь против ариан 13. А вот это он, пожалуй, заимствовал у стоиков, которые со всей решительностью утверждают, что Бог сжимается и вновь расширяется после творения и бесчисленное множество раз перестает творить.

616. Филон Александрийский. Об отдельных законах I 208. Но и деление тела живого существа на члены свидетельствует о том, что все или едино, или из одного и в одно. Эти [состояния единства и множественности]одни [Гераклит В 65] называли пресыщением и желанием (κόρος καὶ χρησμοσύνη), а другие – воспламенением и миропорядком. «Воспламенение» происходит в силу безграничного господства Бога [огня] надо всеми [прочими элементами], а миропорядок, – в силу равноправия (ἰσονομία) четырех элементов, которое они взаимно предоставляют друг другу.

617. Симпликий. Комментарий к трактату Аристотеля «О небе» р. 294, 4 Heiberg. И Гераклит говорит, что мир то воспламенятся, то вновь возникает из огня через определенные периоды времени, в таких словах: «Мерами загорающийся и мерами угасающий» [B30 DK]. Того же мнения впоследствии придерживались и стоики.

Там же р. 307, 15. [Возразив тем, кто утверждает, что мир рожден, но бессмертен,] он затем переходит к тем, кто тоже считает его рожденным, но при этом погибающим и вновь рождающимся попеременно (а это происходит постоянно), — что, как считается, утверждали Эмпедокл и Гераклит (а впоследствии — некоторые стоики).

618. Плутарх. Об общих представлениях 35, 1077 b—с. С другой стороны, они утверждают, что мировой огонь, — который они называют [более обширным] семенем мира и (после воспламенения, когда огонь перешел в семя) [просто] миром[1], — из [первоначальной] уплотненной и ограниченной массы расширяется и распространяется на прилежащее пространство пустоты, неизмеримое вследствие возрастания огня; но когда мир вновь начинает рождаться, огонь отступает и убывает, так как вещество при порождении оседает и стягивается к себе самому[2].

Филон Александрийский. О вечности мира 94. Допусти теперь, что, — как считает Хрисипп, — огонь, который разрешил в себя все упорядоченное мироздание, — это семя имеющего создаться мира, и что в своем философствовании по этому вопросу он [Хрисипп] не ошибается: во-первых, в том, что [мир] рождается из семени и в семя же разрешается; затем, в том, что с точки зрения натурфилософии мир представим и как разумное существо, не просто одушевленное, но и наделенное умом (νοερός), а сверх того и благоразумное (φρόνιμος). И все же из этого следует не то, что он хочет доказать, а как раз противоположное, — что мир неуничтожим.

---

[1] σπέρμα λέγουσιν εἶναι [μεῖζον] καὶ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν [ὅτε] εἰς σπέρμα μετέβαλε τὸν κόσμον Arnim; σπέρμα λέγουσιν εἶναι καὶ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν εἰς σπέρμα μεταβάλλειν τὸν κόσμον Cherniss.

[2] Ср. следующий фрг.

619. Филон Александрийский. О вечности мира 101—103. А [в масштабах] всего мироздания (τοῦ παντός) произойдет противоположное: дело в том, что семя увеличится в объеме и займет большее место, а произведенное им будет меньшего размера и займет по своему внешнему виду меньшее место; и весь мир (κόσμος), складывающийся из семени, будет не прирастать понемногу, но, напротив, из большего объема сожмется в меньший. **102.** Во всем сказанном нетрудно убедиться. Всякое тело, разрешаясь в огонь, расширяется и растекается, а когда догорит присущее огню пламя, сжимается и сужается. Вообще говоря, нет нужды доказывать столь очевидные вещи, — словно они не ясны. Несомненно, что воспламененный мир увеличится в объеме, поскольку все вещество перешло в тончайший эфир. Именно это, как мне представляется, и предусмотрели в своем учении стоики, оставив вне мира беспредельную пустоту, чтобы, — в случае, если растечение потребует безграничного пространства, для этого растечения не было недостатка в месте. **103.** Поэтому когда мир увеличивается и вырастает до таких пределов, что под воздействием сильнейшего нажима [огня] расширяется почти по всей безграничной пустоте, то именно в этом [состоянии] он выступает как семя; а когда в ходе возрождения (παλιγγενεσία) он воссоздается в меньшем объеме, то выступает как всецелая сущность[1]. При этом по мере угасания огонь сгущается в плотный воздух, воздух, сгущаясь и оседая, становится водой, а вода, по мере дальнейшего сгущения, превращается в самый плотный элемент — землю. Эти рассуждения противоречат обычным представлениям тех, кто способен правильно вычислить [привычную] последовательность событий.

[1] По конъектуре ἐκτελειοῦται μείων τῆς συμπάσης οὐσίας [ἔχει λόγον] (Cumont), которая позволяет более или менее удовлетворительно заполнить лакуну, — вместо ἐκ τελείων τῶν μερῶν τῆς συμπάσης οὐσίας <...> (Cohn-Arnim).

620. Филон Александрийский. О вечности мира 8—9 [=] Демокрит фрг. 351 Лурье. Демокрит и Эпикур, а также многочисленное собрание философов-стоиков считают, что мир возникает и погибает, — но между ними есть различие.

Одни считают, что миров много <...> Стоики же утверждают, что мир один, причиной его рождения называют бога, а причиной гибели, — уже не бога, а присутствующую во всем сущем неистощимую силу огня, которая через обширные промежутки времени расточает в себя все вещи и из которой вновь берет начало возрождение мира благодаря попечению создателя. Согласно стоикам, мир в одном смысле называется вечным, а в другом — преходящим, причем преходящим он называется в смысле миропорядка, а вечным (поскольку он бессмертен), — по отношению к воспламенениям, непрестанным возрождениям и периодическим переменам.

621. Филон Александрийский. О вечности мира 4. [Изложение различных определений мира.] Третье определение, принимаемое стоиками, таково: «Некая сущность, продолжающая существовать вплоть до воспламенения, или благоустроенная, или неустроенная»; а мерой движения мира они считают время.

622. Дион Хрисостом. Речи 36, 55—58. [Предшествует текст фрг. 602.] После того, как [в мире] остается только ум (νοῦς), занимающий невероятно большое место, — поскольку он расширяется во всех направлениях равномерно, — в нем уже нельзя найти ничего плотного, ибо везде господствует разреженность; от этого он становится прекрасным, приобретая чистейшую природу несмешанного сияния, — но тут же начинает желать восстановления первоначальной жизни. Обретя такое желание (ἔρως)... он стремится породить и распределить все вещи, а также создать очередной мир еще лучшим и более прекрасным, — поскольку он самый новый. **56.** Весь сверкнув не случайной и тусклой... но чистой и свободной от всякой тьмы молнией, он изменяется с быстротою мысли. Вспомнив об Афродите и о порождении, он усмиряет себя и возвращается к самому себе и, истратив большинство своего света, превращается в огненный воздух ласковой теплоты. Тут он соединяется с Герой и, взойдя на самое совершенное брачное ложе и предаваясь отдыху, испускает семя мироздания. Это и есть священный брак Зевса и Геры, который сыновья мудрецов воспевают в своих невыразимых таинствах. **57.** Сделав затем свою сущность влажной, он как единое семя всего мироздания вновь облекается в него, слов-

но пневма, которая формирует и творит в порождении; это его состояние более всего напоминает природное устроение прочих живых существ, поскольку он состоит, как можно с полным основанием утверждать, из души и тела. В этом состоянии он быстро и легко формирует и создает все прочее, нежно и мягко изливая свою сущность и невозбранно проникая повсюду. **58.** Закончив и завершив дело, он являет существующий мир вновь исполненным непередаваемой прелести и несказанной красоты, гораздо более великолепным, чем тот, что мы видим ныне.

623. Лактанций. Божественные установления VII 23. Лучше высказался Хрисипп, которого Цицерон [Первая Академика 75] называет опорой стоического портика. Говоря о возобновлении мира в книгах «О промысле», он пришел к следующему выводу: «Если все происходит именно так, то ясно, что и для нас вполне возможно восстать после смерти в нашем настоящем виде по прошествии определенных периодов времени»[1].

[1] Слова Хрисиппа приводятся по-гречески.

624. Александр Афродисийский. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля p. 180, 31 Wallies. [Стоики] убеждены в том, что когда-нибудь после смерти Диона вновь можно будет со значением истинности сказать: «У него душа и тело отделились друг от друга», — показав при этом на самого Диона[1]. Дело в том, что, по их мнению, после воспламенения все в мире вновь приходит в прежнее состояние по числу, — так что всякое индивидуально определенное (ἰδίως ποιόν) оказывается совершенно тождественным прежнему и возникает в этом [следующем] мире, — как говорит Хрисипп в сочинении «О мире».

Там же p. 181, 25. Кроме того, они говорят, что у тех индивидуально определенных, которые возникают впоследствии, отличия от предшествующих образуются лишь в отношении внешних привходящих свойств, каковые отличия могут присутствовать в том же самом и живущем Дионе, но не делают его иным [т. е. не-Дионом]. В самом деле, он не перестает быть собой потому, что прежде у него были бель-

ма на глазах, а потом – нет. По их словам, именно таковы отличия индивидуально определенных в одном мире от таковых же в другом.

Ср. там же, р. 181, 13.

[1] См. SVF II 202a; 206.

625. Немесий. О природе человека 38 р. 111, 14 Morani [=] SVF I 109. Стоики говорят, что после восстановления планет в том же знаке [зодиака] по широте и долготе (в котором каждая находилась прежде, – как только возник мир), они в назначенный период времени произведут воспламенение и гибель всех вещей, а затем вновь восстановят мир в его начальное состояние. А поскольку звезды вновь будут двигаться тем же образом, то и все произойдет точно так же, как и в предыдущий период: вновь появятся Сократ, Платон и все люди со своими родными, возлюбленными, согражданами, станут испытывать то же самое, с теми же самыми встречаться, то же самое делать, и все города, и селения, и земли возникнут в том же самом виде. И такое восстановление мироздания (ἀποκατάστασις τοῦ παντός) происходит не единожды, но много раз, более того, – беспредельное и бесчисленное количество раз восстанавливается то же самое. А боги, не подверженные гибели[1], наблюдая за происходящим во время одного периода, узнают по нему все, что будет происходить в грядущие периоды: ведь ничего незнакомого по сравнению с прошлыми событиями не случится, но все [будет происходить] точно таким же образом вплоть до мелочей.

Ср. Ориген. О началах II 3, 4.

[1] Согласно Хрисиппу, в мировом пожаре гибнут все боги, кроме Зевса (см. ниже, фрг. 1049 сл.).

626. Ориген. Против Кельса IV 68. Большинство стоиков утверждают, что цикличности подвержена не только жизнь смертных, но и бессмертных, включая и самих богов (как они их представляют): после воспламенения всего мира (которое всегда происходило и всегда будет происходить) тот же самый порядок всех вещей (от начала и до конца) восстанав-

ливался и будет восстанавливаться. Пытаясь как-то сгладить эти несообразности, приверженцы Стои утверждают, что, уж не знаю каким образом, все люди в каждый следующий период никак не будут отличаться от тех, которые существовали в предшествующие периоды. Чтобы не возрождать того же самого Сократа, они говорят, что появится человек, совершенно неотличимый от Сократа, возьмет в жены женщину, неотличимую от Ксантиппы, и точно так же получит обвинение от людей, неотличимых от Анита и Мелета. Но я не представляю себе, каким образом мир каждый раз остается одним и тем же, а не просто неотличимым от другого, если он содержит не то же самое, а только неотличимое.

627. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля р. 886, 11 Diels. Но этот вопрос больше соответствует стоическому «возрождению» (παλιγγενεσία). Действительно, утверждая, что при возрождении каждый человек возникнет в том же самом виде, стоики на самом деле исследуют, останусь ли я один по числу теперь и тогда (в силу тождества сущности) или буду «повторен» (в силу распорядка, ведущего все к новым и новым миропорождениям).

628. Ориген. Против Кельса IV 12. Самые древние мужи — Моисей и некоторые пророки, — узнали о воспламенении мира не от других: скорее (если учесть, что по времени они были раньше), это их неправильно поняли другие и, не зная точно, о чем те говорили, выдумали, будто через определенный промежуток времени миры возрождаются совершенно тождественными и неотличимыми друг от друга как по существенным, так и по акцидентальным свойствам (τοῖς ἰδίως ποιοῖς καὶ τοῖς συμβεβηκόσιν). Что касается нас, то мы не связываем ни потоп, ни воспламенение с временными циклами или с круговращением звезд.

629. Ориген. О началах II 3, 4 [лат. версия Руфина р. 81 Delarue]. А что до тех, кто утверждает, что возникающие в известное время миры неотличимы друг от друга и полностью одинаковы, то непонятно, какими доказательствами они могут подкрепить это утверждение... Ведь души не направляются каким-то единообразным путем, возвращающимся на те же круги по прошествии многих веков...

630. Климент Александрийский. Строматы V 1, 9 p. 331, 22 St. И ему [Гераклиту] было известно это очищение огнем... которое впоследствии стоики назвали воспламенением. Как и он, стоики учат, что восстановится и всякое индивидуально определенное (ἰδίως ποιός).

631. Иероним. Письма 96. Никто из людей не умирает по многу раз, — что осмелился написать Ориген, стремясь подкрепить авторитетом Божественного Писания нечестивейшую догму стоиков.

632. Плутарх. Об исчезновении оракулов 29, 425 e—f. Кто испугается других вопросов стоиков, которые вопрошают: «Каким образом возможна единая судьба и единый промысл, если в многочисленных мирах не будет столь же многих Диев и Зевсов?» В самом деле, во-первых, если нелепо утверждать существование многочисленных Диев и Зевсов, то, конечно, еще более нелепо их утверждение, что в необозримом количестве мировых периодов будет существовать столь же безграничное количество Гелиосов, Селен, Аполлонов, Артемид и Посейдонов.

2.11. Мир — разумное живое существо

633. Диоген Лаэртий VII 142—143. [=] SVF III Аполлодор фрг. 10; Посидоний фрг. 99 a Edelstein-Kidd. Мир — это существо живое, разумное, одушевленное и мыслящее, как говорят Хрисипп в первой книге сочинения «О промысле», Аполлодор в «Физике» и Посидоний[1]. Живое — поскольку он представляет собой одушевленную и наделенную ощущением сущность. Действительно, живое выше неживого, а ничего выше мира нет; значит, мир — живое существо. А что он — существо одушевленное, ясно из того, что наши души являются его «кусочками»[2].

---

[1] То же самое мнение Цицерон и Секст Эмпирик приписывают Зенону (SVF I 110 сл.); ср. выше, фрг. 528; *Платон.* Тимей 30 b.

[2] Ср. SVF I 128.

634. Диоген Лаэртий VII 138—139 [=] Посидоний фрг. 21 Edelstein-Kidd. Мир управляется умом и промыслом, как

говорят Хрисипп в книгах[1] «О промысле» и Посидоний в третьей книге сочинения «О богах». Действительно, ум присутствует во всех частях мира, как душа — во всех частях человека, но при этом в одних больше, а в других меньше: **139.** в одних он выступает как связующая сила [структура] (ἕξις) (например, в костях и жилах), а в других, — как [собственно] ум (например, в ведущем начале[2]). Так и весь мир в целом, будучи существом живым, одушевленным и разумным, имеет ведущее начало — эфир... [следует текст фрг. 644] Чистейшую часть [эфира] называют еще первым богом, который чувственно-воспринимаемым образом пронизывает все, что в воздухе, все живые существа, все растения и даже саму землю (как связующая сила [структура]).

[1] По чтению Арнима ἐν τοῖς вместо ἐν τῷ πέμπτῳ рукописей.

[2] Ср. SVF II 458 сл.

635. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия IV 188 р. 397 Aucher[1]. Таким образом, все небеса и весь мир [наслаждаются вечной радостью, не смешанной со скорбью,] поскольку мир есть живое существо, разумное, одушевленное, наделенное добродетелью и по природе своей философствующее. Именно по этой причине он не испытывает скорби и страха и исполнен радости[2]. Говорят, что и сам Отец и Творец мироздания в своей жизни непрестанно ликует и предается забавам, с пристойной веселостью наслаждаясь божественными шутками[3], ни в чем не имея нужды и никакого недостатка, обретая радость в самом себе, в своих добродетелях и созданных им мирах.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] tristitia et timore carens plenusque gaudii. Перечисляются три компонента т.н. «благострастия» (εὐπάθεια = constantia) — добродетельного, т. е. свободного от страстей состояния разума (см. SVF III 451 сл.).

[3] Ср. *Гераклит* В 52 DK (демиург «играет», творя мир).

636. Филодем. О благочестии 14 (DDG p. 548 b 13). В книгах «О природе» он [Хрисипп] пишет еще многое, помимо того, о чем мы уже упомянули, — и созвучное словам Герак-

лита. Вот, например, в первой книге он называет ночь самой первой богиней, а в третьей книге говорит, что существует единый мир разумных существ, граждане которого — боги и люди[1], и что война и Зевс — одно и то же (как считал и Гераклит) [B 53 DK]. А в пятой книге он пространно рассуждает о том, что мир — живое существо, разумное, мыслящее и он — бог.

Филон Александрийский. О вечности мира 72. Ведь и те, кто признает гибель мира, допускают, что он разумен.

---

[1] Ср. SVF I 262; III 333 сл.

637. Сенека. Письма к Луцилию 92, 30. Но почему ты не считаешь божественным того, кто сам является частицей бога? Ведь все то, что окружает нас, едино; это и есть бог: а мы и участвуем в нем, и являемся его членами.

638. [Гален] Живое ли то, что в утробе 1 vol. XIX p. 160 K. Разберем, является ли мир живым существом, и если он не рождается живым с самого начала, то получил ли он свою настоящую природу впоследствии. Итак, мир — это «система» из неба, земли и тех созданий, которые находятся между ними[1]. [Мир одушевлен и является живым существом, включая и всю природу земли[2]], воды и воздуха, а самым главным и первым его началом является пневма, пронизывающая все эти природы; философы называют ее то душой, то монадой, [то атомом[3],] то огнем, то, собирательно, первой пневмой. Таким образом, [пневма] существовала еще до того, как [мир] получил свое название. Но тогда его свойства еще не были отчетливо явлены и согласованы друг с другом, и, как говорят некоторые, тогда он назывался веществом, а теперь зовется «космосом» за его способность действовать стройно и размеренно, — словно двигаясь в определенном ритме и порядке {...} Ведь из цельных сущностей космос складывается как нечто цельное, из совершенных — как совершенное, и из самодостаточных — как ни в чем не нуждающееся (ἀνενδεής). Он был и будет движущимся живым существом. Но в какое-то время он содержал в себе силу, осеменяющую и содержащую логос всего, а потом, приняв в себя разделение и выйдя из темноты, явил присущие различному семени свой-

ства, оборачиваясь то землей, то водой, то огнем <...> расширяясь с воздухом и как бы увеличиваясь, он переходит в природу элементов, освещая мироздание, словно глазами, солнцем и луной и при помощи их сияния и светлого блеска становится вожатым всякого движения. Ибо мир смешан с возникшим уже изначально и составившим первую природу. Действительно, этот мир и тогда был, и сейчас является первичным живым существом, дышащим и разумным {...}

---

[1] Ср. выше, фрг. 527 сл.

[2] Конъектура Арнима.

[3] Конъектура Арнима.

639—640. [Папирус VH^2 VIII: содержит крайне отрывочные и неинформативные тексты, помещенные Арнимом по неясным соображениям.]

641. Цицерон. О природе богов II 38—39. Об этом хорошо сказал тот же Хрисипп. С помощью аналогий он показывает, что всё находит лучшее выражение в совершенном и зрелом — в лошади больше, чем в жеребенке, в собаке — чем в щенке, в муже — чем в мальчике. Подобным же образом наилучшее во всем мире тоже должно заключаться в чем-то совершенном и законченном. **39.** Но нет ничего более совершенного, чем мир, и ничего лучше добродетели; следовательно, миру присуща добродетель. Природа человека, конечно, несовершенна, но все же и в нем проявляется добродетель. Так насколько же легче признать ее за миром! Стало быть, в мире есть добродетель: значит, он разумен, а поэтому — бог.

642. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 15, 8 (Арий Дидим. Физич. фрг. 29 Diels). Некоторые представители этого учения считали, что ведущим началом мира является земля. А Хрисипп считал ведущим началом самый чистый и несмешанный эфир, — поскольку он подвижнее всех прочих [природ] и ведет за собой по кругу все движение мира.

643. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия IV 215 p. 416 Aucher[1]. В человеке ум подобен небу, поскольку и в мире, и в душе эти части разумны.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

644. Диоген Лаэртий VII 139 [=] Посидоний фрг. 23 Edelstein-Kidd. Хрисипп в первой книге сочинения «О промысле» и Посидоний в сочинении «О богах»[1] называют ведущим началом мира небо, а Клеанф – солнце[2]. Однако в той же книге Хрисипп несколько изменяет свое мнение, говоря, что [ведущее начало] – это чистейшая часть эфира.

[1] Вероятно, та же третья книга, что и во фрг. 634.
[2] Ср. SVF I 499.

645. Плутарх. Об общих представлениях 34, 1076 f. Но если, далее, [взять утверждение,] что мир – это государство, а звезды – его граждане, и если так, то они, конечно, [могут быть] и членами одной филы, и архонтами, солнце – булевтом, а вечерняя звезда – пританом или астиномом, – то я не знаю, кого подобные рассуждения выставляют в более нелепом виде: тех, кто их опровергает, или тех, кто их измышляет и излагает.

3. О НЕБЕСНЫХ И ВОЗДУШНЫХ ЯВЛЕНИЯХ

3.1. О земле

646. Плутарх. О лике на диске луны 6, 923 ef. Но вы [стоики] говорите, что земля пребывает без основания и корня. – Разумеется, – отвечал Фарнак, – ведь она занимает свойственное ей и отведенное от природы место, а именно, – середину. Эта середина и есть то, на что опирается, тяготея, все тяжелое, несется и устремляется отовсюду. А все вышележащее пространство если и принимает нечто землевидное, выброшенное вверх силой, тут же вытесняет его сюда [т. е. в центр], или, скорее, позволяет ему увлекаться собственным природным тяготением.

Там же 8, 424 d—e. О других [философы] говорят, что те хотят насмешить, помещая луну, которая есть земля, наверху, а не в центре. Однако если любое весомое тело тяготеет к самому себе и всеми своими частями влечется к собственному центру, то и земля будет притягивать свои тяжелые ча-

сти не потому, что она есть центр мироздания, а потому, скорее, что она есть нечто целое. И сама сила притяжения вещей будет свидетельствовать не о срединном положении земли, а об определенной общности и родстве этих вещей с землей, которые, будучи оторваны от нее, тотчас стремятся обратно.

Ср. там же, 9, 925 а.

647. Аэтий III 9, 3. Стоики считают, что земля одна, и имеет пределы.

648. Аэтий. III 10, 1. Фалес и стоики со своими приверженцами считают, что земля шарообразна.

649. Диоген Лаэртий. VII 156. На земле имеется пять поясов. Первый — северный, расположенный за полярным кругом, необитаемый из-за холода. Второй — [северный] умеренный. Третий необитаем из-за жары и называется огненным [жарким][1]. Четвертый — [южный] умеренный, а пятый — южный, необитаемый из-за холода.

---

[1] Ср. SVF I 505; *Вергилий.* Георгики I 231 сл.

3.2. О солнце

650. Диоген Лаэртий VII 144—146. Из звезд одни неподвижны и вращаются вместе со всем небом, а другие — [планеты,] которые обладают собственным движением. Солнце движется по наклонному круговому пути через зодиакальный круг, а луна — подобным же образом по спирали. Солнце — это чистый огонь (как говорит Посидоний в седьмой книге сочинения «О небесных явлениях» **[= фрг. 17 Edelstein-Kidd]**, оно больше земли (по словам того же Посидония в шестой книге «Физического рассуждения» **[= фрг. 9 Edelstein-Kidd]** и шарообразно (по словам последователей Посидония) **[= фрг. 117 Edelstein-Kidd]**, как и мир в целом. Оно представляет собой огонь, потому что во всем действует, как огонь. Оно больше земли, потому что вся земля освещается им (а сверх того, и небо), а также потому, что коническая тень, отбрасываемая землей, свидетельствует о том, что оно больше. Солнце

видно отовсюду именно благодаря своей величине. **145.** Что до луны, то она больше похожа на землю, потому что и находится ближе к ней. Питание этих огненных светил и прочих звезд происходит по-разному: солнце, будучи умным воспламенением[1], получает питание из великого моря, луна, будучи смешана с воздухом и близка к земле, — из пресных вод... а все прочие — из земли. Они считают, что и звезды, и земля шарообразны, но земля неподвижна. Луна не обладает собственным светом: она получает его от солнца и им освещается[2]. Затмение солнца бывает тогда, когда луна загораживает его со стороны, обращенной к нам (так это изображает Зенон в книге «О мироздании»). **146.** И действительно, в точках сближения луна подходит к солнцу, заслоняет его и вновь удаляется. Это можно увидеть при помощи таза, наполненного водой [= **SVF I 119**].

[1] См. SVF I 121; 501; ниже, фрг. 652 сл.

[2] См. ниже, фрг. 675 сл.

651. Диоген Лаэртий VII 155. Существует пять небесных кругов: первый — арктический, который всегда виден; второй — круг летнего солнцестояния, третий — равноденственный, четвертый — зимнего солнцестояния, пятый — антарктический, невидимый. Эти круги называются параллельными, так как они не наклонены друг к другу; описываются они вокруг одного центра. А круг зодиака — наклонный, так как он пересекает параллельные круги[1].

[1] Традиционное описание небесной сферы, возводившееся к Фалесу и Пифагору (напр., 11 А 13 с DK).

652. Стобей. Эклоги I 25, 5 р. 214, 1 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 33 Diels). Хрисипп утверждал, что солнце — это уплотнившееся умное [мыслящее] воспламенение (ἀθροισθὲν ἔξαμμα νοερόν) из морского испарения, имеющее шарообразную форму[1].

[1] Ср. т. I фрг. 121 и прим.; ниже, фрг. 655; 677.

653. Ахилл. Введение к Арату 14 (p. 139). Одни считают, что по форме солнце напоминает диск, а Гераклит [A 10–12 DK], — что чашу. Стоики же считают солнце шаровидным.

654. Аэтий II 22, 3. Стоики считают солнце шаровидным, — как мир и звезды.

655. Аэтий II 20, 4. Стоики утверждают, что солнце — это умное [мыслящее] воспламенение из моря.

656. Схолии к Дионисию Фракийскому p. 121, 11 Hilgard. Кроме того, следует, чтобы и неопытным людям из определения было ясно, что именно оно определяет, — не так, как у стоиков, которые определяют солнце как умное [мыслящее] воспламенение из морских вод.

657. Сервий. Комментарии к «Георгикам» Вергилия (I 249: «от нас возвращается Аврора»). То есть, к ним, — и это согласуется с мнением стоиков, по словам которых солнце попеременно проходит через оба полушария, на которых [по уходе солнца] наступает ночь.

658. Аэтий II 23, 5 [=] SVF I 501. Стоики говорят, что солнце движется вдоль тех мест, где находит себе пищу, — будь то океан или земля, через испарение которой оно проходит.

659. Сервий. Комментарии к «Энеиде» Вергилия [I 607 «звезды пасутся»]. Как учат естествоиспытатели, звезды, то есть небесные светила, питаются морскими водами [...} Некоторые утверждают, что солнечные лучи питаются земной влагой.

660. Заметки к Лукану (VII 5) p. 220 Us. [«не пищей для пламени»] Стоики приходят к выводу, что солнечный жар возгорается благодаря облакам.

[661] [Вместо заявленного текста Александра Афродисийского (**Комм. к «Метеорологике» Аристотеля**) в SVF ошибочно помещен текст из самой «Метеорологики» (II 2, 354 b 33 сл.); здесь Аристотель высмеивает воззрения своих предшественников (досократиков), полагавших, что солнце питается влагой. Соответствующее

место комментария Александра Афродисийского (**р. 72, 12 сл. Hayd.**) представляет собой близкое к тексту Аристотеля изложение, не содержащее никаких специальных отсылок к стоическому учению.]

662. Схолии к «Теогонии» Гесиода Di Gregorio [276 «Сфенно и Евриалу»] Здесь он говорит о могучей и протяженной морской пучине, а Медузой называет самые тонкие ее части [испарение]. В таком случае, Персеем он называет солнце, притягивающее к себе влагу и словно ее отсекающее благодаря своему необычайно стремительному движению (περισσῶς σεύειν), или стремлению. Он имеет в виду, что солнце, движимое небесным бегом, не поднимает [не уничтожает], то есть не притягивает к себе Сфенно и Евриалу, то есть могучую и протяженную пучину моря, — а Медузу, как существо смертное, поднимает [уничтожает], то есть своим движением притягивает к себе самую царственную и тонкую часть [морской пучины]. А из ее головы устремляется Пегас, — ведь поскольку солнце и воздух притягивают к себе только самое высокое и парообразное, то и выходит, что наиболее тяжелое, поднимаясь вверх, изливается потоком (κάτω πηγάζειν) и струится вниз.

663. Плутарх. Об Исиде и Осирисе 41, 367 е. Стоики утверждают, что солнце возгорается и питается из моря, а к луне родниковые и озерные воды также посылают сладостное и нежное испарение.

664. Филон Александрийский. О смешении языков 156—157. Нужно сказать и о том, что эфир, или священный огонь, — это негасимое пламя, как показывает само его имя, происходящее от слова «пылать» (αἴθειν), что на обыденном языке передают словом «гореть» (καίειν). **157.** Зримым доказательством этого является одна часть небесного очага — солнце, которое, находясь на таком удалении от земли, проникает своими лучами в самые укромные места, то согревая, то обжигая и саму землю, и тот воздух, который простирается от нее до самой небесной сферы и по природе холоден. То, что либо удалено от пути солнца, либо расположено под углом к его лучам, только нагревается, а то, что находится близко или на что лучи солнца падают прямо, сильно обжигается.

665. Плутарх. Об общих представлениях 45, 1084 c—d. И пусть они не сетуют на то, что к таким выводам их приводит «мало-помалу» (κατὰ μικρόν)[1] продвигающееся рассуждение, но вспомнят, что и Хрисипп в первой книге «Физических иследований» приходит к своему заключению так же «мало-помалу»: «Невозможно, чтобы ночь была телом, а вечер, утро и полночь не были телами; и невозможно, чтобы день был телом, а первый день месяца, пятнадцатый и тридцатый, а также сам месяц, лето, осень и год не были телами».

[1] См. SVF II 15 (№ 107 в списке соч. Хрисиппа и соотв. прим.).

3.3. О луне

666. Аэтий II 26, 1. Стоики утверждают, что луна больше земли, — как и солнце.

667. Аэтий II 27, 1. Стоики утверждают, что луна, как и солнце, шаровидна. Ее вид весьма изменчив: она бывает полная, половинная, двояковыпуклая и серповидная.

668. Плутарх. О лике на диске луны 15, 928 c. По словам стоиков, световидная и тонкая часть эфира благодаря своей разреженности стала небесным сводом, а плотная и густая — звездами, самой медлительной и тусклой из которых является луна.

669. Аэтий II 30, 5. Стоики утверждают, что состав луны не является чистым, поскольку к ее веществу примешан воздух.

670. Аэтий II 28, 3. Стоики утверждают, что [свет луны] ослабляется присутствием воздуха.

671. Аэтий II 25, 5 [=] Посидоний фрг. 122 Edelstein-Kidd. Посидоний и большинство стоиков считают, что луна смешана из огня и воздуха.

672. Плутарх. О лике на диске луны 21, 933 f. Фарнак сказал, что это как раз больше всего и доказывает, что луна —

это звезда или огонь. Действительно, во время затмений луна не скрывается совершенно, но светится своим собственным светом, — напоминающим цвет [тлеющего] угля и мрачным.

673. Плутарх. О лике на диске луны 5, 921 f — 922 a. Но, — добавил [Луций], — чтобы не показалось, будто мы умышленно наносим обиду Фарнаку, обходя молчанием мнение стоиков, возрази что-нибудь человеку, который считает луну во всех отношениях смесью и соединением воздуха и слабого огня, а потом говорит, что когда этот воздух темнеет (словно по водной глади пробегает рябь), то [на поверхности луны] возникает изображение, напоминающее лицо {...} **922 a.** Кроме того, [стоики] называют ее Артемидой и Афиной и одновременно делают ее смесью темного воздуха и тлеющего огня, лишенной собственного блеска и сияния, какой-то плотной массой, тусклой, всегда тлеющей и обожженной огнем, — вроде тех перунов, которые у поэтов зовутся темными и чадными[1].

Там же 922 c—d. Они высказывают недовольство Эмпедоклом, который считает луну замерзшим, подобным граду воздухом, окруженным сферой огня [A 60 DK], — а сами говорят, что на луне, которая представляет собой огненный шар, присутствует равномерно рассеянный воздух, и при этом она не имеет ни расщелин, ни впадин и углублений (о которых говорят те, кто представляет луну наподобие земли[2]), но воздух, как это очевидно, лежит на ее выпуклой поверхности.

---

[1] См. *Пиндар.* Немейские оды 10, 71; ср. *Гомер.* Одиссея XXIV 539.

[2] Ср., напр., *Анаксагор* A 77 DK.

674. Филон Александрийский. О сновидениях I 145. Действительно, говорят, что луна — это вовсе не сгусток чистого эфира (каковы все прочие звезды), а смесь из двух сущностей — эфировидной и воздуховидной, а возникающее на ней потемнение (которое некоторые называют «ликом») есть не что иное, как примешанный воздух, который, будучи от природы темным, простирается вплоть до самого неба.

675. Плутарх. О лике на диске луны 23, 936 b—c. Но, по-видимому, лучше всего так называемое отражение [света] от

луны опровергается следующим обстоятельством: те, кто стоит в отраженных лучах, могут видеть не только освещаемое, но и сам источник света. Когда, например, луч, отражаясь от воды, попадает на стену, а глаз направлен на это освещенное отображением место, **936 с.** то он видит три вещи: отраженный луч, воду, которая его отражает, и само солнце, свет которого, падая на воду, отражается от нее. Поскольку с этим все согласны и это очевидно, то от тех, кто считает, что земля освещается отраженным от луны светом, [стоики] требуют показать им и ночью видимое на луне солнце, как днем оно видимо на воде, когда отражается от нее. Но поскольку ничего подобного не видно, то они и полагают, что свечение луны происходит иным образом, не по причине отражения[1]. А если [отражения] нет, то луна не состоит из земли[2].

[1] Это мнение, которое Арним считает стоическим, направлено, видимо, против традиционного натурфилософского взгляда (впервые сформулированного Фалесом – A 17b DK – и разделявшегося впоследствии Пифагором, Парменидом, Эмпедоклом, Анаксагором), что луна светит отраженным светом (ср. *Платон.* Кратил 409 b). Однако фрагменты 676 и 678, описывающие причины лунных затмений, склоняют к выводу, что стоики (во всяком случае, некоторые) учитывали и традиционный взгляд. Возможно, что в школе существовала теория, объяснявшая свечение луны комбинацией причин (сообразно ее «смешанному» составу): собственной светимостью (как звезды) в сочетании с отражением солнечного света (что позволяло говорить о затмениях луны). Не исключено, что эта концепция (равно как и некоторые другие астрономические теории стоиков) была окончательно оформлена Посидонием (фрг. 123–124 Edelstein-Kidd). Ср. выше, фрг. 650.

[2] Фалес (A 17 a DK) считал луну и даже солнце «землистыми».

676. Аэтий II 29, 6. Фалес, Анаксагор [A 77 DK], Платон и стоики согласны с математиками [астрономами] в том, что [луна] скрывается каждый месяц потому, что сходится с солнцем и [не][1] освещается им, а [полные] затмения случаются, когда она попадает в тень земли, оказавшейся между этими двумя звездами: при этом луна заслоняется в большей степени, [чем при частичных затмениях].

[1] Видимо, логичнее читать καὶ [μὴ] περιλαμπομένην. Так поступа-

ет и А. В. Лебедев (Фрагменты ранних греческих философов, с. 524). Ср. фрг. 672 и 675.

677. Плутарх. О лике на диске луны 25, 940 c—d. Ведь, как они говорят, и сама луна, будучи, подобно солнцу, огненным живым существом, многократно превосходящим землю по размеру, питается влагой, [исходящей] от земли, – как и прочие бесчисленные звезды. Поэтому они предполагают, что в верхнем месте способны обитать существа легкие и с очень малыми потребностями.

Стобей. Эклоги I 26, 11 p. 219, 24 W. Хрисипп утверждал, что [луна – это еще одно] после солнца уплотнившееся умное [мыслящее] воспламенение (ἀθροισθὲν ἔξαμμα νοερόν)[1], [но] из испарения пресных вод, которыми оно поэтому и питается; форма его шарообразна. [Лунным] месяцем называется период обращения луны, а «месяцем», как он говорит, – видимая для нас часть луны, или луна, часть которой видна нам.

[1] Ср. выше, фрг. 652.

678. Стобей. Эклоги I 26, 3 p. 221, 23 W. (Аэтий II 29, 8). Хрисипп утверждает, что затмения луны бывают тогда, когда ее закрывает земля и луна попадает в ее тень.

Диоген Лаэртий VII 146 = Посидоний фрг. 126 Edelstein-Kidd [=] SVF I 119. А затмение луны бывает тогда, когда она попадает в тень земли; по этой причине лунные затмения случаются только в полнолуние. И хотя противостояние солнца и луны происходит каждый месяц, луна, поскольку она движется по кривой относительно солнца, [по большей части] проходит мимо его плоскости то севернее, то южнее. Но когда плоскость луны совмещается с плоскостью солнца во время противостояния, наступает затмение, а бывает такое совмещение в знаках Весов, Скорпиона, Овна и Тельца. Так говорят приверженцы Посидония.

Ср. Цицерон. О природе богов II 103.

679. Плутарх. О лике на диске луны 25, 940 a. Приливы океана, как говорят [стоики], и подъемы воды в проливах

[происходят вследствие] разлития и прибавления воды под воздействием луны...

Ср. Цицерон. О прорицании II 34.

680. Филон Александрийский. О промысле II 77 p. 96 Aucher[1]. Во время фаз луны плоды по ночам начинают созревать особенно хорошо. Дело в том, что испуская слабое и по сути своей женственное сияние, мягкое (или, точнее, наделенное живительной влагой), она наилучшим образом вскармливает для пропитания и роста, — поскольку чрезмерный и знойный жар вызывает испарение влаги и засыхание; и то, что свободно от воздействия иссушающего зноя, должно созревать благодаря медленному и постепенному согреванию.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

3.4. О звездах

681. Аэтий II 14, 1. Стоики утверждают, что звезды шаровидны (подобно миру в целом, солнцу и луне).

682. Ахилл. Введение к Арату 11 (p. 133). А по словам стоиков, звезды состоят из огня, — причем из огня божественного и вечного, не похожего на тот, которым пользуемся мы: наш огонь подвержен гибели и не отличается такой прозрачностью.

Там же p. 133 c [=] SVF I 508. Клеанф говорит, что звезды имеют конусовидную форму; некоторые из них напоминают огненные листья, лишенные толщины, вроде плоского силуэта. А [прочие] стоики говорят, что звезды имеют шаровидную форму, — подобно солнцу и окружающему все небосводу.

683. Стобей. Эклоги I 24, 5 p. 206, 25 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 32 Diels). Мнение Хрисиппа. В «Лекциях по физике» Хрисипп говорит, что восход (ἀνατολή) — это подъем звезды над Землей, а заход (δύσις) — ее скрытие за Землей. В одно и то же время восходят и заходят одни и те же звезды, чередуясь друг с другом. Словом «возвышение» (ἐπιτολή)

он обозначает восход звезды вместе с солнцем, а словом «заход» (δύσις) — [еще и] ее заход вместе с солнцем. Таким образом, слово «заход» употребляется у него двояко: оно [противопоставляется] и восходу, и возвышению. Иначе говоря, восход созвездия Пса вместе с солнцем называется «возвышение Пса», а заход созвездия Пса за Землю называется «заход Пса». То же самое можно сказать и о Плеядах.

684. Цицерон. О природе богов II 39. Убедившись, что мир обладает такой божественностью, ту же самую божественность нужно признать и за звездами: действительно, они рождаются из самой подвижной и чистой части эфира, не содержат в себе никакой инородной примеси, будучи совершенно огненными и прозрачными, — так что их по всей справедливости нужно считать существами одушевленными, чувствующими и мыслящими.

685. Ориген. Против Кельса V 10. Если только небесные светила действительно являются живыми существами, разумными и добродетельными.

686. Ахилл. Введение к Арату 13 (р. 134). Чтобы доказать, что звезды являются живыми существами, стоики пользуются таким рассуждением. Все небесные тела состоят из огня, и сообразно [своей] природе обладают долговечным и кругообразным движением. Значит, между ними есть соперничество, а если так, то они являются живыми существами. А движутся они весьма замысловато, что тоже свойственно живым существам. Кроме того, все элементы населены живыми существами, и нелепо утверждать, что самый могущественный из элементов непричастен живому.

687. Ахилл. Введение к Арату 13 (р. 133). Ни Анаксагор, ни Демокрит, ни Эпикур... не считают звезды живыми существами, а вот Платон в «Тимее» [40 b], Аристотель во второй книге сочинения «О небе» [II 12, 292 a 21сл.] и Хрисипп в книгах «О промысле» и «О богах» считают их таковыми. Эпикурейцы не признают существования знаков зодиака, поскольку с ними связаны определенные тела, а стоики признают.

688. Филон Александрийский. О промысле II 74 p. 94 Aucher[1]**.** Затем, обращение [неподвижных звезд] происходит безо всякого труда и утомления, — и прежде всего благодаря их близости к божественной природе, а затем — благодаря свойству самого огня, которому неведомо ослабление (поскольку он располагает наилучшей пищей) или изнурение с ходом времени.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

689. Аэтий II 15, 2. А другие стоики говорят, что звезды располагаются относительно друг друга в высоту и глубину.

690. Аэтий II 17, 4. Гераклит [A 11 DK] и стоики говорят, что звезды питаются испарением с поверхности земли.

691. Сервий. Коментарий к «Энеиде» (X 272). По-латыни кометы называются «волосатыми» (crinitae); стоики говорят, что таких звезд больше тридцати двух.

692. Диоген Лаэртий VII 152—153. Радуга — это лучи, отраженные от влажных облаков или, как говорит Посидоний **[следует фрг. 15 Edelstein-Kidd]**... Кометы, бородатые[1] и факеловидные звезды — это огни, появляющиеся, когда плотный воздух возносится в эфирную область. **153.** Метеорит [падучая звезда] (σέλας) — это вспышка сплошного огня, быстро пролетающего через воздух и потому кажущегося удлиненным[2].

---

[1] Ср. *Аристотель.* Метеорологика I 7, 344 a 23.

[2] Ср. *Аристотель.* О мире 392 b 3; 395 a 31; 395 b 3; 9.

3.5. О временах года

693. Диоген Лаэртий VII 151. Что касается воздушных явлений, то, по их словам, зима — это охлаждение околоземного воздуха вследствие отдаления солнца; весна — умеренное [потепление] воздуха вследствие его приближения; лето — нагревание околоземного воздуха вследствие движе-

ния солнца на север, а осень — [умеренное похолодание воздуха] вследствие нового удаления солнца от нас.

Стобей. Эклоги I 8, 42 р. 106, 24 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 26 Diels). Весна — это время года, соединяющее [в себе свойства] прекращения зимы и наступления лета, или время, наступающее после зимы перед летом. Лето — время года, когда солнечный жар становится самым сильным. Осень — время года, соединяющее [в себе свойства] прекращения лета и наступления зимы. А зима — время года, когда холод становится самым сильным, или охлаждение околоземного воздуха. На каждый год приходится два равноденствия и два солнцестояния. Равноденствия бывают тогда, когда ночь равна дню, — одно весной, другое — осенью. Одно солнцестояние бывает летом, другое — зимой.

694. Филон Александрийский. О промысле II 78 р. 96 Aucher[1]. Неравную длительность дней и ночей производит солнце, вращающееся неравномерно и различным образом, так что своим приближением или удалением оно создает теплые и холодные времена года и дни равноденствия, то есть годовые времена для рождения, возрастания и завершения всего, что под небесным сводом.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

695. Филон Александрийский. Об отдельных законах I 210. Зима, лето, весна и осень, то есть времена года, имеющие наибольшую важность для живых существ, — это состояния воздуха, обращенные на пользу всему, что в подлунном мире.

696. Аэтий III 8, 1. Эмпедокл [А 65 DK] и стоики утверждают, что зима наступает тогда, когда воздух благодаря своему сгущению одерживает верх [над огнем] и с силой устремляется вверх, а лето — когда верх одерживает огонь и с силой устремляется вниз.

3.6. О воздушных явлениях

697. Аэтий III 7, 2. Стоики утверждают, что любое дуновение (πνεῦμα), — это течение воздуха, и в зависимости от перемены [направления] они меняют свои названия. Например, [ветер,] дующий с запада (ζόφος), со стороны заката, называется «зефиром», дующий с востока, то есть со стороны восхода солнца, «апелием», с севера — «бореем», а с юга — «либом».

698. Диоген Лаэртий VII 152. [Ветры — это течения воздуха, меняющие свои названия в зависимости[1]] от мест, с которых они дуют. Причина их возникновения — испарение облаков солнцем.

[1] Конъектура Арнима по тексту Аэтия (предшествующий фрагмент).

699. Цицерон. О прорицании II 44. По мнению стоиков, ветрами становятся холодные испарения земли, когда начинают истекать из нее. А когда они попадают на облака и начинают дробить и трепать какие-нибудь их самые тонкие части и делают это чаще и сильнее обычного, тогда возникают зарницы и громы: если же, выдавливаясь при столкновении облаков, испускается сверкание, то возникает молния.

700. Схолии к «Теогонии» Гесиода (148 [«Котт, Бриарей и Гиес»]) Di Gregorio. Так называются ураганные[1] ветры; все они разрушительны, и вследствие своей ужасающей силы в мифах называются «сторукими». Еще Котт, Бриарей и Гиес обозначают три времени [года]: Котт — разгар жара, то есть, лето; Бриарей — весну, поскольку в это время растения наливаются соками (βρῦειν) и растут; а Гиес — это зимнее время. Еще он называет их «сторукими» потому, что они заключают в себе большинство [природных] сил.

[1] ἐκνέφιαι — собственно, возникающие в результате чрезвычайно сильного столкновения облачных масс под влиянием других ветров (*Аристотель.* Метеорологика II 6, 365 a 1 сл.).

701. Стобей. Эклоги I р. 245, 23 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 35 Diels). Хрисипп говорил, что туман – это растекшееся облако, или воздух, имеющий плотность. Роса – это влага, выпадающая из тумана, а дождь – выпадение воды из облаков. Ливень – это выпадение из облаков сильных и обильных потоков воды, а град – замороженные капли дождя. Снег – это замороженное облако или замерзание облака, а лед – вода, замерзшая на земле. Иней – замерзшая роса.

702. Диоген Лаэртий VII 153 [=] Посидоний фрг. 11 Edelstein-Kidd. Дождь – это превращение облаков в воду, когда влага, выпаренная солнцем из земли или из моря, не претерпевает полного превращения; охлажденная, она называется инеем. Град – это замерзшее облако, раздробленное ветром, а снег – влага замерзшего облака (так говорит Посидоний в восьмой книге «Физического рассуждения»).

703. Стобей. Эклоги I 29, 1 р. 233, 9 W. По словам Хрисиппа, молния – это сверкание облаков, которые треплет и разрывает ветер, гром – треск от их трения и разрывания. Гром и молния рождаются в воздухе одновременно, но сначала мы замечаем молнию, поскольку зрение острее слуха. Когда порывы ветра становятся более сильными и огненными, происходит громовой удар, и когда менее огненный сгусток воздуха устремляется книзу, возникает [огненный] вихрь (πρηστήρ), а когда еще менее огненный – смерч (τυφώς)[1].

[1] Приблизительно те же самые феномены перечисляет и подробно рассматривает Аристотель (Метеорологика I 1, 339 а 3 сл.; II 9, 369 а 10 сл.). Включение «огненного вихря» в ряд метеорологических явлений можно, видимо, понять как дань традиции, восходящей еще к Гераклиту (B 31 DK).

704. Диоген Лаэртий VII 153–154 [=] SVF I 117. Молния – это сверкание облаков, которые треплет и разрывает ветер, как говорит Зенон в книге «О мироздании». Гром – это треск от трения и разрывания. **154.** Удар грома – это мощное сверкание, с большой силой ударяющее в землю во время трения и разрывания облаков; впрочем, другие говорят, что это «свитой» [поток] огненного воздуха, с силой устрем-

ляющийся книзу. Смерч — это удар грома, очень сильный и вихреподобный, или дымный вихрь от разорванного облака. [Огненный] вихрь — это облако, совершенно разорванное огненным потоком воздуха.

705. Аэтий III 3, 12. Стоики говорят, что гром — это столкновение облаков, молния — сверкание от их разрывания, удар грома — сильная [мгновенная] вспышка, а [огненный] вихрь — более слабая [медленная].

706. Иоанн Лидиец. О знамениях 7. А разве и стоики не считают, что знамения, касающиеся земных дел, связаны между собой?

707. Аэтий III 15, 2. Стоики говорят, что землетрясение бывает тогда, когда содержащаяся в земле влага вырывается и устремляется в воздух.

4. О ЖИВОТНЫХ И РАСТЕНИЯХ

4.1. О растениях

708. Аэтий V 26, 3. Стоики и эпикурейцы считают, что растения не имеют души: ведь одни [живые существа] наделены душой, способной к стремлению и вожделению (ὁρμητικὴ καὶ ἐπιθυμητικὴ ψυχή), а другие — еще и разумной. Растения же движутся сами собой (αὐτομάτως), но не по велению души[1].

Ср. Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов V 25.

[1] Ср. SVF II 458 сл.; ниже, фрг. 714 сл.

709. Фемистий. Парафраза к трактату Аристотеля «О душе» II 2 p. 83 Sp. Среднюю позицию между Платоном и стоиками занимает Аристотель, утверждая, что хотя у растений и есть душа, но они не живые существа[1]. Платон же признавал за растениями и то, и другое[2], а стоики — ни то, ни другое[3].

[1] Ср. О происхождении животных 736 a 35 сл.

[2] Ср. Тимей 77 b сл.
[3] Ср. ниже, фрг. 714 сл.

710. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона VI 3, p. 374, 18 De Lacy. А стоики вообще называют управляющее начало в растениях не душой, а природой.

711. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 118, 12 Bruns. Теперь мы покажем, что растительное начало является душой, точнее, частью и способностью души, а его составными частями являются питательное, произрастательное и породительное начала, и что оно вовсе не является природой, как утверждают некоторые.

712. Гален. О формировании зародыша 3 Vol. IV p. 665 K. Впрочем, сначала нелишне коснуться вопроса о порождении растений. Одна из необходимых для этого вещей — знать, сколько и чего нужно зародышу, пока он управляется одной душой, как растения. В том случае, когда нам не нужно углубляться в эту тему, мы называем такую душу природой, обозначая ее общим для всего сущего названием, — что допускали сторонники Хрисиппа даже в самых скрупулезных исследованиях.

713. Филон Александрийский. О творении мира 43. Но плоды составляли не только пищу для животных, но и основу для постоянного порождения своих подобий: они служили вместилищем семенных сущностей, заключавших в себе скрыто и неявно логосы целого, которые в надлежащие периоды времени проявляются и выходят на свет.

4.2. О неразумных животных

714. Климент Александрийский. Строматы II 20, 110 p. 173, 17 St. Из всего [живого], что движется, одно, а именно животные, движется под воздействием влечения и впечатления, а другое, а именно существа неодушевленные, посредством изменения (κατὰ μετάθεσιν). Поэтому, говорят они, и растения, будучи существами неодушевленными, движутся, изменяясь в росте (если признать вместе с ними, что растения лишены души). Итак, [говорят они,] камням присуща

структура, растениям — природа, а неразумным животным — влечение и впечатление (помимо двух вышеупомянутых свойств). А разумная способность, присущая человеческой душе, не должна всецело следовать влечению, как это происходит у неразумных животных, но оценивать впечатления и не поддаваться им.

715. Гален. Комментарий 6 к соч. Гиппократа «Об эпидемиях» 5 vol. XVIII B p. 250 K. У стоиков принято называть природой то, чем управляются растения, а душой — чем животные. Считая «сродную» пневму (σύμφυτον πνεῦμα)[1] общей сущностью того и другого, они полагают, что различие здесь только качественное: пневма души суше, а пневма природы влажнее, но обе для поддержания своего существования нуждаются не только в пище, но и в воздухе.

[1] Собственно, родовое название пневмы, составляющей природную основу всякой живой структуры.

716. [Гален] Введение, или врач 9 vol. XIV p. 697 K. Древние различают два вида пневмы — душевную и природную, а стоики вводят еще третий вид, — связующую (ἑκτικόν) пневму, которую они называют структурой (ἕξις).

Там же p. 726. Сродная пневма бывает двух видов — природная и душевная. Некоторые вводят еще и третий вид — связующую. Связующая — это та пневма, которая связывает камни, природная — которая питает животных и растения, а душевная — которая наделяет одушевленные существа способностью ощущать и двигаться всяким движением.

717. Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона p. 887, 29 Cousin[2]. Для того, чтобы причастное идее существовало всегда и никогда не погибло, нужна еще одна причина, которая не заключена в этом причастном и не движется в нем, но основывается сама на себе, существует недвижная до всех движущихся вещей и благодаря свойственной ей неподвижности предоставляет и движущимся вещам неисчерпаемую причастность. Такую причину стремятся указать все, причем одни, полагая, что такой причиной являются семенные логосы, сделали их бессмертными (как поступили стоики) {...}

718. Гален. Против Юлиана 5 vol. XVIII A p. 266 K. Всеми растениями управляет природа, а всеми животными — природа и еще душа. И если причиной пропитания, произрастания и тому подобных вещей все люди называют природу, то причиной ощущения и самодвижности — душу.

719. Филон Александрийский. О бегстве и обретении 112. Логос Сущего (τοῦ ὄντος λόγος), будучи, как сказано, связующими узами всего, соединяет и сжимает все части, не позволяя им разлучиться и разойтись. И всякая отдельная душа, насколько в ее силах, не позволяет отделить или отрезать от тела ни один его член противоестественным образом, и чтобы все подвластное ей было в целости, она доставляет частям взаимную гармонию и нерасторжимое единство...

720. Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 37 p. 375, 20 W.). А согласно стоикам, все эти менее совершенные живые создания всегда отделены от [высших], и чем больше приближаются к неразумности, тем большим несовершенством отличаются те, кто уступает высшему[1].

---

[1] По-видимому, речь идет о различии между разумной человеческой душой и душами неразумных животных.

721. Климент Александрийский. Строматы VII 6, 34 p. 26, 12 St. Да ведь и сухопутные, и крылатые животные получают пропитание, вдыхая тот же самый воздух, что и наши души, поскольку созданы с душой, родственной воздуху. А рыбы, говорят они, дышат не этим воздухом, а тем, который во время первого порождения тут же примешался к воде, как и ко всем прочим элементам, — что само по себе является примером вещественной устойчивости.

722. Филон Александрийский. О творении мира 66. Поэтому первыми из одушевленных существ [Бог] сотворил рыб, причастных больше к телесной, чем к душевной сущности, — животных и словно не животных, а подвижных бездушных созданий, в которых некое подобие души вложено только для одного, для поддержания телесного существования, — как, говорят, в мясо добавляют соль, чтобы оно не испортилось быстро.

723. Цицерон. О пределах добра и зла V 38. Пожалуй, о свинье точно сказано, что этому животному душа дана вместо соли, чтобы оно не протухло[1].

[1] То же мнение приписывается Клеанфу; см. т. I, фрг. 516 и прим.; ср. ниже, фрг. 1152; 1154.

724. Плутарх. О противоречиях у стоиков 12, 1038 b—c [=] SVF I 197. В первой книге сочинения «О справедливости» [Хрисипп] говорит, что даже животные были наделены природной склонностью (ᾠκειῶσθαι) к своему потомству, сообразной его потребностям, — кроме рыб, мальки которых питаются самостоятельно... **1038 с.** Первичная склонность есть, по-видимому, ощущение и принятие «своего» (αἴσθησις τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις)[1].

[1] См. т. I фрг. 197—198 со вступительными замечаниями; ниже, фрг. 725; 730; SVF III 188; 229 а; 492; 497.

725. Ориген. Против Кельса IV 87. Если предположить, что животным известны и другие снадобья, то можно ли на этом основании заключать, будто они находят их благодаря разуму, а не природе? Если они известны им благодаря разуму, то, конечно, одно снадобье не использовали бы только змеи (или, допустим второе и третье), еще одно — только орлы и так далее: животные тогда знали бы столько же снадобий, сколько и люди. Но поскольку каждый вид животных по своей природе склонен прибегать ко вполне определенному средству, то ясно, что у животных нет ни мудрости, ни разума; скорее, они наделены определенной физической конституцией (φυσική... κατασκευή), которая создана [мировым] логосом и заставляет их пользоваться тем или иным средством для излечения.

726. Филон Александрийский. О животных, против Александра р. 147 Aucher[1]. Когда собака, преследовавшая зверя, подбежала к глубокой канаве, вдоль которой шли две тропинки, одна направо, а другая — налево, она на некоторое время остановилась и раздумывала, куда ей бежать. Повернув направо и не найдя никаких следов, она возвратилась

и побежала в другую сторону; но поскольку и там она не нашла никакого следа зверя, перепрыгнула через канаву и, даже не принюхиваясь, побежала, старательно выглядывая зверя. Этим она ясно показала, что поступила так не наудачу, а руководствуясь планом правильного поиска, — именно, тем, который диалектики называют «доказательным по пятой схеме»[2]: «Зверь или побежал направо, или побежал налево, или перепрыгнул; [но он не побежал ни направо, ни налево; значит, перепрыгнул»[3]].

Там же р. 166. Следует отвергнуть и мнение тех, кто считает, что охотничья собака, преследуя зверя, пользуется доказательством по пятой схеме. Ибо то же самое нужно будет сказать и о [животных,] собирающих раковины, и вообще обо всех, которые что-нибудь разыскивают: они-де идут по следам этих вещей и явно рассуждают диалектически, а при этом еще и грезят о философии. Иначе говоря, тогда обо всех [животных], которые разыскивают что-нибудь, следовало бы сказать, что они пользуются упомянутой пятой схемой... Мы утверждаем, что животные получают стремление к телесному благополучию и поддержанию своих сил на основании тех вещей, которые оказываются для них подходящими и полезными... Не обладая способностью постигать мир в целом, они пользуются лишь той достоверностью, которая доступна восприятию каждого вида [животных] {...} А разумное поведение — это построение рассуждений на основании постижения тех предметностей, которые явно не даны; [такие рассуждения] разум строит о Боге, о мире, о законе, об обычаях отечества, о государстве, о политике: все эти вещи недоступны восприятию животных.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] demonstrativum quinti modi = πέμπτος ἀναπόδειχτος; приводимое в пример дизъюнктивное умозаключение не соответствует каноническим схемам (см. SVF II 241 сл.).

[3] Конъектура Арнима.

727. Секст Эмпирик. Против ученых VIII 270—271. Но к чему говорить о людях, если некоторые стоики приписывают знание [логических] знаков даже животным? Действительно, [говорят они,] когда собака преследует зверя по следу, она пользуется этими знаками[1] {...}

[1] Приводя этот и другие стоические примеры, Секст Эмпирик (как и Филон Александрийский) придерживается противоположного мнения.

728. Филон Александрийский. О животных, против Александра p. 155 Aucher[1]. А вот некоторые животные (сухопутные, водяные и крылатые) обладают помимо перечисленных добродетелей еще и справедливостью. Например, равенство уже заметно в сообществе пинны и ее «сторожа»[2]: они сообща добывают пищу и делят ее поровну. Всем известно, что так же поступают и птица крапивник [королек], и рыба лоцман. Среди крылатых самой большой справедливостью отличается, пожалуй, аист, который кормит своих родителей, и тут же, как только выходит из гнезда, не занимается ничем другим, пока не отплатит благодарностью и не вознаградит своих благодетелей. В том, что так поступают и некоторые сухопутные животные, тоже легко убедиться... Мир устроен одинаково не в отдельных только своих частях, но во всех, а та часть, к которой относятся справедливость и несправедливость, безусловно наделена разумом, поскольку то и другое имеет отношение к разуму.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] «Морское перо» (Pinna nobilis), или, возможно, чешуйчатая пинна (Pinna squamosa) – крупный средиземноморский моллюск (нередко свыше 50 см в длину); в его раковине часто поселяется Pinnotheres (squilla) – мелкий краб (ср. *Аристотель.* История животных 547 b 28; *Плиний Старший.* Естественная история IX 98; 142).

729. Цицерон. О природе богов II 123–124. А пинна... обладающая двумя большими створками, вошла в своего рода сообщество с маленьким рачком ради добывания пищи; и стоит только маленьким рыбкам заплыть в открытую раковину, как тут же рачок предупреждает ее, щипая, и она захлопывает створки. Вот так эти совершенно разные мелкие существа совместно добывают пищу. **124.** Это достойно удивления, и не имеет значения, объединило ли их некое взаимное согласие или же они объединены от рождения самой природой.

729 a. Афиней III 89 d. Хрисипп из Сол в пятой книге сочинения «О прекрасном и о наслаждении»[1] пишет: «Пинна и ее сторож помогают друг другу, так как не могут существовать по отдельности. Пинна — это моллюск, а ее сторож — мелкий рачок. Пинна, раскрыв свою раковину, замирает и подстерегает проплывающих рыбок, а притаившийся рачок, дождавшись, когда рыбка заплывет в раковину, щиплет пинну, подавая знак; почувствовав это, пинна захлопывает створки, и то, что оказывается внутри, они поедают вместе».

---

[1] № 158 в списке сочинений Хрисиппа (SVF II 18). Ср. SVF I 481 №№ 35 и 45.

729 b. Плутарх. О сообразительности животных 30, 980 a. Но лучше перейти к настоящим сообществам и сожительствам (κοινωνίαι... καὶ συμβιώσεις) животных. К ним принадлежит и излюбленный Хрисиппом черный рачок, которому он отвел немалое место и в физических книгах, и в этических. Рачок — это ракообразное существо; как говорят, он живет вместе с пинной и служит у этой раковины привратником: сидит, притавшись, рядом с ней, приоткрытой и расслабленной, пока к ним не заплывет какая-нибудь рыбка. Тут он щиплет пинну за мягкую часть и забирается внутрь, а пинна захлопывает створки, и они вместе поедают добычу, попавшуюся в ловушку.

730[1]. Филон Александрийский. О животных, против Александра p. 169 Aucher[2]. Действительно, все рассказы о пинне и ее «стороже» свидетельствуют о том, что между ними существует сообщество... А кто сомневается, может получить доказательство из жизни деревьев и прочих растений... Хотя у них и нет части, соответствующей душе, они ничуть не меньше являют свою взаимную склонность или отталкивание[3]. Двигаясь и вырастая, они словно поцелуями любви приветствуют друг друга, сплетаясь вместе, — как плющ обвивает оливу, а виноградная лоза — вяз. Но от иных они не только сторонятся (как плющ), но и просто избегают их... Полагаю, однако, что никто не будет столь неразумен, чтобы осмелиться утверждать, будто все это возникает из подлинно дружеского или враждебного настроя души: скорее, это

разум некоей высшей природы одно сводит воедино, а другое разъединяет как лишенное взаимного согласия. Итак, если придерживаться этой же самой мысли, то, я полагаю, нельзя утверждать, будто какие-нибудь смертные живые существа, кроме человека, обнаруживают взаимные отталкивание и склонность (а также все, что к этому относится) — в их разумной упорядоченности, ибо все подобные вещи возникают, в сущности, на основании разума и разумной способности. А похожие вещи, в некотором смысле подобия, можно было бы подметить в животных: в них запечатлены и проявляют себя своего рода смутные представления о презрении и достоинстве, о старании, о благодеянии и тому подобном, — но они не имеют отношения к истине, поскольку их настоящие, устойчивые и прочные формы существуют только в душах людей.

---

[1] Нижеследующие тексты (фрг. 730—734; 740), доксографическая ценность которых весьма относительная, частично приводятся в сокращенном пересказе.

[2] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[3] См. выше, фрг. 724.

731. Филон Александрийский. О животных, против Александра р. 163 Aucher[1]. Посмотри... на пчел или пауков и поразмысли: пауков можно счесть ткачами, а пчелы будут строить медовые соты, — но будут ли они делать это по всем правилам искусства или безо всякого разумения, — по велению своей природы? Даже если всем подобным существам и присуща необыкновенная сноровка (а это нужно признать), она все же приобретена не путем научения. А что такое научение, которому не предшествует постижение знания — единственной основы искусств? Ведь искусство — это совокупность гармонирущих представлений[2].

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] Ср. SVF I 72 сл.; SVF II 93 сл.

732. Филон Александрийский. О животных, против Александра р. 163 Aucher[1]. Крылатым животным свойственно летать по воздуху, водяным — плавать, а сухопутным — пе-

редвигаться по земле. Может, они этому учились? Вовсе нет: они действуют так по напоминанию своей индивидуальной природы. Точно так же и пчелы безо всякого научения естественным образом сооружают соты, а пауки (словно учась сами собой) производят тонкую продукцию ткачей. Если кто-то думает иначе, пусть посмотрит на деревья: глядя на них, он увидит их чудеснейшие свойства, которыми и они изобилуют безо всякого вмешательства искусства. Разве ты не не знаешь, как лоза весенними днями пускает побег? Первым делом она одевает его листьями, а затем понемногу матерински питает, что вызывает рост побега; затем кислые ягоды начинают превращаться в зрелую гроздь, пока виноград окончательно не поспеет. Так можно ли назвать эту заботу результатом научения? Безусловно ясно, что именно благодаря кудеснице-природе, руководящей всяким действием, лоза оказывается равно способной и приносить полезнейшие плоды, и украшать свой ствол {...}

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

733. Филон Александрийский. О животных, против Александра p. 168 Aucher[1]**.** Поэтому если счесть, что неразумные животные наделены некоей хозяйственной сообразительностью (как, например, муравьи и пчелы), хотя им и несвойственна политическая добродетель, то нужно будет признать, что по отношению к виду может быть неверно то, что верно по отношению к роду, в который входит этот вид. Ибо, я думаю, тебе известно, что хозяйственная добродетель свойственна тем же, кому и политическая; все [добродетели] – отпрыски одной добродетели, если и равные по видовой значимости, то неравные по объему, – как дом не равен государству. Поэтому если у животных нет политической добродетели, то нельзя приписывать им и хозяйственную[2] {...} [Все, что делают животные – заслуга промысла, того, кто упорядочивает всю природу, а не животных, которые лишены собственного разума и ничего не делают с его помощью.]

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] Имеется в виду т.н. «взаимоследование» добродетелей – см. SVF III 295 сл.

734. Филон Александрийский. О животных, против Александра p. 171 Aucher[1]. [Даже если дрозды, вороны, попугаи и тому подобные птицы и могут издавать различные звуки, они совершенно не способны произнести ни одного членораздельного слова. И как отверстия в музыкальных инструментах хоть и не лишены доли рационального постоянства, но само их звучание непостоянно и бесформенно и, следовательно, не может выразить ничего определенного, — так и голоса упомянутых животных лишены значения, бесформенны и способны воспроизводить лишь форму речи, причем не в слове, а в пении.]

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

735. Александр Афродисийский. О смешении p. 233, 14 Bruns. Дело в том, что [стоики,] доказывая проникновение тела сквозь тело, приводят в пример рост живых существ, происходящий благодаря питанию. Действительно, рост вызывается приемом пищи, и если растущее прирастает повсюду, значит, и пища усваивается телом повсюду. Но [пища], усвоенная повсюду, должна пройти через все тело ко всякой его части. Если же пища проходит через все тело, сама будучи телом, то кажется необходимым, чтобы тело проникало сквозь тело, — если, конечно, только таким образом может происходить увеличение размеров питаемого тела за счет пищи. Однако, дабы показать, что питание и возрастание происходит отнюдь не таким образом (ведь то, что невозможно, не происходит), я намерен изложить учение Аристотеля о возрастании и питании.

Там же p. 234, 23. Если сказать, что возрастание происходит как прибавление тела [к телу], то окажется, что тело проникает сквозь тело и возникает благодаря телу, и насколько что возрастает, настолько же к нему что-то прибавляется; но растущее растет во всех отношениях, так что и прибавление оно получает ко всему своему целому. Но если растущее, будучи телом, получает прибавление ко всему своему целому, то выйдет, что прибавляемое к нему (в данном случае — пища) проходит через все это растущее, дабы произошел его рост. Действительно, если предположить, что пища будет проходить через некие пустоты, то тогда мы будем вынужде-

ны утверждать, что питаемое тело является целиком пустым: ведь сколько в теле проходов для пищи, столько в нем пустот; но пища проходит сквозь все тело, — раз оно возрастает все целиком.

736. Гален. О причинах симптомов III 4 vol. VII p. 227—228 K. Те, которые не согласны, что питаемое изменяется от пищи (считая, что пища — это нечто подвергающееся воздействию, а не воздействующее), никогда не могли здраво рассуждать ни об изменениях животных, ни тем более об изменениях растений {...} Утверждающие, что пищу лучше называть подвергающейся воздействию, изменяющейся и превращающейся {...} Задача питаемого — уподобить пищу себе самому, а уподобление и изменение — то, что претерпевает пища.

737. Плиний. Естественная история XXX 103. По сообщению философа Хрисиппа, прикладывание «фригания» помогает от перемежающейся лихорадки; что это за вещь, он не написал, и нам не удалось найти никого, кто бы знал это. Однако такой известный автор должен был бы как-то подкрепить свое утверждение, если бы его больше заботили интересы исследования.

4.3. О природе человека

738. Цицерон. О законах I 24. Действительно, когда начинают говорить о природе человека, обычно приводят мнение... [согласно которому] по причине постоянных движений и круговращений неба [мир некогда] достиг определенной зрелости для насаждения рода человеческого; рассыпанный и посеянный на земле, род этот был укреплен божественным даром — душами.

739. Ориген. Против Кельса I 37. Как утверждали сами же эллины, не все люди произошли от мужчины и женщины. Ведь если — с чем согласно и большинство эллинов — и сам мир рожден, то первые люди должны были появиться не в результате сожительства, а от земли, когда в ней сформировались [ее] сперматические логосы[1].

[1] См. т. I фрг. 124 и прим.

740. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия III 48 p. 222 Aucher[1]. [Далее, еще более естественным образом он наставляет тех, которые мнят себя причиной порождения, а сами едва способны обратить душу к лицезрению творца мира. Это он – истинный и возвещающий истину отец, а мы, которые называемся родителями, всего лишь орудия для осуществления порождения {...} Из вечного и незримого пространства творец мироздания распространяет жизненные силы, а мы укрепляемся в том, что к нам относится, – в семени и порождении. Может, нам вздумается считать, будто флейта играет и выдувает воздух сама по себе, а не по велению творца предназначена для произведения гармонии.]

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

741. Диоген Лаэртий VII 158–159 [=] SVF I 128. Семя, по их словам, – это то, что способно порождать подобное тому, от чего отделилось само семя. А человеческое семя, которое человек испускает с влагой, – это смесь частей души в том виде, какой был у предков. Во второй книге «Физики» Хрисипп говорит, что по сути своей семя является дыханием [пневмой] и это ясно из следующего: когда семена бросают в землю, то перележавшие семена не прорастают, поскольку из них «выдохлась» сила.

742. [Гален] Медицинские определения 94 vol. XIX p. 370 K. Семя – это теплая пневма в жидкости, движущаяся сама собой и способная породить подобное тому, от чего изошла.

Там же p. 450. Семя, согласно стоикам, – это испускаемая живым существом влага с пневмой и душой и, следовательно, не часть [живого существа].

743. Гален. О формировании зародыша 6 vol. IV p. 699–700 K. Больше всего, пожалуй, можно удивляться тому, как получается, что дети похожи на родителей. Действительно, создается впечатление, что душа, формирующая тело, пере-

ходит в зародыши от родителей, как если бы она содержалась в семени {...} И некоторые из [стоиков] иногда говорят, что семя – это не вещество, а орудие (ὄργανον) [души], и что, напротив, вещество души – это кровь матери. Другие же стоики говорят совершенно противоположное: им представляется, что семя – это и есть сам создатель (τεχνίτης) [души], причем одни считают, что это само семя, а другие, – что содержащаяся в нем пневма. Я тоже написал об этом в одной книге, где разбираю суждения Хрисиппа, высказанные им в его книгах «О душе» {...} Душу, которая содержится в семени, последователи Аристотеля называют «растительной», Платон – вожделеющей, а стоики – вообще не душой, а природой, полагая, что формирующая зародыш душа не только не обладает мудростью, но во всех отношениях неразумна...

744. Плутарх. Об общих представлениях 35, 1077 b. Поскольку, как говорят стоики, «семя» (σπέρμα) называется так от «скручивания» [«свертывания»] (σπείρασις) большого [максимально возможного] объема (ὄγκος) [массы] в [принципиально возможный] малый, а «природа» (φύσις) получила свое название от «разворачивания» (ἐμφύσησις) или «растечения» (διάχυσις) [реализации, высвобождения] тех логосов, или чисел, которые она отпускает и освобождает[1].

---

[1] Этот важный текст позволяет представить «семенные логосы» как своего рода «гены», содержащие «код», по которому происходит саморазвитие живого организма (и, возможно, даже складывание неживых структур – ?). Ср. ниже, фрг. 746.

745. Филон Александрийский. О творении мира 67. Причина появления живых существ – это семя, вещь по виду своему крайне невзрачная, похожая на пену. Но когда семя попадает в материнское чрево, оно укрепляется, тут же начинает двигаться и превращается в природу. Природа лучше семени, поскольку в существах рожденных движение лучше неподвижности. Природа как создатель (τεχνίτης) или, вернее сказать, как безупречное искусство, преобразует влажную сущность в члены и части тела, а пневматическую – в способности души, а именно, – растительную и чувственного восприятия.

746. Ориген. На Евангелие от Иоанна XX 2. Да и ясно, что в семени содержатся своего рода «логосы» того, чтó «сеет», еще покоящиеся в скрытом виде. А после того, как семя совершило превращение и обработало наличное для него вещество, плод, сформированный благодаря женскому организму и получаемому питанию, становится совершенно готовым к рождению.

747. Ориген. На Евангелие от Иоанна XX 5. То, что я имею в виду, станет ясно из нижеследующего. Поскольку «сеятель» семени носит в себе прародительские и родственные логосы, то иногда преобладает его собственный логос (и тогда рождается похожее на него потомство), а иногда — логос его брата, отца или дяди, а в некоторых случаях — даже его деда (и тогда рождаются дети, похожие на этих родственников). Бывает, что преобладает и логос жены, ее брата или деда, — когда во время толчков при смешениях все семенные логосы «встряхиваются», пока не возобладает один из них.

748. Схолии к «Илиаде» (XXI 483) Erbse. Ночами во время полнолуний, как говорит Хрисипп, роды проходят всего легче, а в безлунные ночи — весьма трудно.

Женевские схолии к «Илиаде» (XXI 483) I p. 210 Nicole. В книге «О древней физике»[1] Хрисипп, показав, что луна — это Артемида, и, [возводя] к ней все относящееся к порождению, [замечает,] что во время полнолуний легче проходят не только роды у женщин, но и вообще все животные рождаются легче.

---

[1] Возможно, то же самое сочинение, что упоминается во фрг. 1071 под другим названием.

749. Аэтий V 11, 3—4. Стоики говорят, что семя исходит ото всего тела и от души, а похожие телесные облики и душевные склады получаются из одних и тех же родов [логосов], — как если бы художник в тех же самых красках изобразил того, кого видит {...} Если возобладает женское семя, ребенок похож на мать, если мужское — то на отца[1].

---

[1] Последнее мнение, вполне возможно, не стоическое; ср. SVF

I 129 (в женском организме вообще не образуется семя); 626 (мнение Сфера, также соответствовавшее школьной догме).

750. Аэтий V 10, 4. [Почему рождаются двойни и тройни.] Стоики говорят, что в определенных местах матки, когда к первому семени добавляется еще и второе, происходят вторичные зачатия, то есть возникают двойни и тройни.

751. Аэтий V 9, 2. [Почему женщины часто не беременеют после сношения.] Стоики говорят, что либо вследствии изогнутости шейки матки, препятствующей прямому доступу спермы, либо вследствие несоразмерности [мужского и женского] членов, когда матка оказывается на чрезмерном удалении.

752. Аэтий V 13, 3. [Причины женского и мужского бесплодия.] Стоики видят причину в несовместимости сил и качеств партнеров; если им случается расстаться и сойтись с другими, совместимыми, то образуется естественное смешение и зачатие происходит.

753. Аэтий V 12, 3. [Почему дети бывают похожи не на родителей.] Стоики говорят, что по причине умственного «сочувствия» (συμπαθείᾳ τῆς διανοίας).

754. Аэтий V 16, 2. [Как питается ребенок в утробе.] Стоики говорят, что через околоплодную оболочку и пуповину. Поэтому повивальные бабки тут же перевязывают пуповину и открывают ребенку рот, чтобы у него появилась потребность в иной пище.

755. Аэтий V 17, 1. Стоики говорят, что [эмбрион] образуется сразу весь[1].

[1] Ср. ниже, фрг. 761.

756. Аэтий V 15, 2. Стоики говорят, что [эмбрион] – это часть утробы, а не живое существо; подобно тому, как плоды – это части растений, отпадающие при созревании, так и эмбрион.

757. [Гален] Медицинские определения 445 vol. XIX p. 432 K. А те, кто утверждает, что [эмбрион] — не живое существо, говорят, что он питается и растет как дерево, не обладая, в отличие от живых существ, влечением и отталкиванием (ὁρμή... καὶ ἀφορμή).

758. Гален. Живое ли то, что в утробе 2 vol. XIX p. 165 K. Будучи частицей и кусочком великого живого существа — мира, — он, пребывая в потаенном месте и прячась, живет одной лишь связанностью (συγκρίσεως ἐπέχει λόγον), а будучи исторгнут и появившись наружу из этих глубин, словно из недр хаоса, он приязненно воспринимает родственную и подобную ему природу, являя это действиями присущей ему энергии: он начинает самостоятельно двигаться.

759. Филон Александрийский. О добродетелях 138. Если то, что увеличивается растительным образом и считается частью беременных самок и одно время пребывает в единении с ними, а через определенное число месяцев отрывается от своей связи, охраняется...

760. Филон Александрийский. О бегстве и обретении 13. Рожденное существо еще не обрело количественного завершения (об этом свидетельствует то обстоятельство, что каждый год оно подрастает), но в качественном отношении оно завершено, ибо его качество остается тем же самым, поскольку отпечаталось от устойчивого и никогда не меняющегося божественного логоса.

761. Гален. О формировании зародыша 4 vol. IV p. 674 K. Почему же Хрисиппу, многим другим стоикам и перипатетикам пришло в голову утверждать, что сердце возникает первым изо всех частей живого существа, а из него потом рождается-де все остальное, и что оно, будучи первичным формообразующим, по необходимости дает начало кровеносным сосудам и нервам?

Там же p. 677 K. Те, которые утверждают, что сердце формируется первым, не приводят никаких анатомических наблюдений, которые могли бы послужить основой для подобного утверждения, и никаких иных, построенных на рассуждении, доказательств, и из одного ложного утверждения они

выводят другое, ибо заявляют, что от сердца рождаются все остальные [органы] и что сердце начальствует как над их рождением, так и над их деятельностью.

Ср. там же, p. 698 K.

762. Плутарх. Об общих представлениях 44, 1083 a—d. Например, рассуждение «о растущем»[1], конечно, дрéвнее, ибо, как говорит Хрисипп, оно было составлено Эпихармом {...} **1083 c.** Так что же утверждают стоики, эти защитники ясности и мерила общих представлений? Что каждый из нас представляет пару близнецов, нечто двойной природы и двойное... два тела одного цвета, одной формы, одного веса на одном и том же месте, – чего раньше не разглядел ни один человек; лишь эти мужи заметили подобное сочетание...– что в каждом из нас два субстрата, один – субстанция, а второй – [индивидуальное качество][2] **1083 d.,** причем первый постоянно течет и движется, не растет и не уменьшается и вообще не обладает никаким определенным видом, а второй сохраняет свой вид, растет и уменьшается и все претерпевает не так, как первый, – хотя он сросся с ним, сопряжен и слит и нигде не позволяет ощущению заметить разницу.

---

[1] См. SVF II 397.

[2] То и другое телесно (см. SVF II 374), что и давало оппонентам основание обвинять стоиков в удвоении субстанций за счет качеств.

763. Плутарх. О противоречиях у стоиков 29, 1047 b. В «Физических положениях» он призвал нас оставить в покое те вопросы, которые нуждаются в опытном обосновании и исследовании, если мы не можем сказать ничего более сильного и ясного, «чтобы, – говорит он, – не строить догадки, как Платон, считавший, что жидкая пища проходит в легкие[1], а сухая – в живот, и не совершать других ошибок, подобных этой».

---

[1] Тимей 70 cd; 91 a. Вряд ли это была нормативная концепция, поскольку в других местах (70 de; 72 e; 78 ab и др.) Платон указывает, что любая пища идет в живот. Мнение подверглось критике Аристотеля (О частях животных 664 b 6 сл.), но, по-видимому, было одобрено самим Плутархом (Застольные беседы VII 1, 698 a – 700 b)

и положительно рассмотрено Галеном (Об учениях Гиппократа и Платона VIII 9), констатировавшим, что в легких всегда присутствует жидкость.

764. Аэтий V 23, 1. Гераклит [A 18 DK] и стоики говорят, что люди завершают развитие на протяжении второго семилетия, когда начинается выделение семенной влаги[1]. Ведь и у деревьев завершение развития наступает тогда, когда они начинают давать семена, а пока они незрелы и бесплодны, они несовершенны. Значит, в ту же пору взрослеет и человек, и в течение того же второго семилетия у человека складываются представления о благе и зле и [способность] получать знание об этих предметах[2].

[1] Ср. *Аристотель.* История животных 581 a 12; SVF I 149.

[2] Ср. SVF I 149; II 83: 835.

765. Гален. О пользе дыхания, passim. [Доказывается, что дыхание возникает в результате охлаждения врожденной теплоты.]

766. Диоген Лаэртий VII 158. Сон наступает в результате ослабления чувствующего напряжения (αἰσθητικὸς τόνος) в ведущем начале. А причинами страстей они считают происходящие в пневме изменения.

[767. Аэтий V 24, 4[1]] Платон[2] и стоики говорят, что сон наступает вследствие расслабления чувствующей пневмы...[3] а когда происходит полное расслабление чувствующей пневмы, наступает смерть.

[1] Текст, несомненно, испорчен и вряд ли может обладать доксографической ценностью.

[2] Ср. Тимей 45 d—e, где дается иное объяснение.

[3] Следующая далее фраза: οὐ κατὰ ἀναχαλασμὸν καθάπερ <...> ἐπὶ τῆς γῆς, φερομένου δὲ ὡς ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν μεσόφρυον· явно выпадает из контекста.

768. Тертуллиан. О душе 43. Стоики называют сном расслабление чувствующей силы (sensualis vigor).

769. Аэтий V 30, 5. Стоики в согласии [с Парменидом — A 46 a DK] говорят, что старость наступает в результате недостатка теплоты. Те, у кого больше теплоты, дольше всего живут в старости.

770. Гален. О смесях I 3 vol. I p. 523 K. Но если смерть, как говорят [последователи Афинея из Атталии], такова [т. е. холодная и сухая], то жизнь (как противоположность смерти) должна быть теплой и влажной. Но если они утверждают, что жизнь есть нечто теплое и влажное, то совершенно необходимо, чтобы более всего соответствующее ей смешение было наилучшим, а это, всякому ясно, означает — самым соразмерным (εὐκρατότατη). Таким образом, влажная и теплая природы у здорового человека (εὔκρατος) сходятся в одно, и здоровье (εὐκρασία, хорошее состояние) представляет собой не что иное, как преобладание влажного и теплого. Вот каковы рассуждения Афинея. По-видимому, того же мнения придерживались философ Аристотель, его последователь Теофраст и стоики.

771. Гален. Против Юлиана 4 vol. XVIII A p. 259 K. Не найти, пожалуй, ни одной книги ни у Аристотеля, ни у Теофраста, в которой, когда им приходится говорить о болезнях, они не заводили бы речь о теплом и холодном, влажном и сухом {...} Такого же мнения придерживается и Хрисипп, который таким же образом рассуждает и о болезнях, и о соках. И если бы кто-нибудь захотел выбрать суждения по этому вопросу только у трех этих авторов, то уже заполнил бы немало книг... А если бы собрал суждения остальных стоиков и перипатетиков, то составилась бы целая библиотека.

Там же p. 258 Стоит ли мне по порядку приводить высказывания Аристотеля, Хрисиппа и всех прочих перипатетиков и стоиков, в которых они рассматривают как причины [болезней] слизь и желчь и говорят, что основных болезней четыре, равно как и элементов, — теплого, холодного, влажного и сухого {...}

Ср. SVF I 132.

772. Гален. О причинах болезней 1 vol. VII p. 1 K. Согласно тем, кто считает, что объединение или распад любой рассматриваемой сущности соответствуют рождению или гибе-

ли, всякую болезнь подобочастного и простого для чувственного восприятия тела нужно объяснять или появлением некоторого несоразмерного смешения, или нарушением связи его частей.

5. О ДУШЕ ЧЕЛОВЕКА

5.1. О сущности души

773. Немесий. О природе человека 2 р. 16, 11 Morani. Почти у всех древних авторов было разное представление о душе. В частности, Демокрит, Эпикур и все философы-стоики считают душу телом; но даже и они, признающие душу телом, расходятся по вопросу о ее сущности. Так, стоики считают душу горячей и огненной пневмой...

Тертуллиан. О душе 5. Но я могу сослаться и на стоиков, которые, заявляя, что наша душа – это почти что дух [пневма] (spiritus), поскольку дуновение (flatus) и дух – вещи родственные, тем не менее легко доказывали, что душа – это тело.

774. Диоген Лаэртий VII 156 [=] SVF I 171. Они утверждают, что природа – это творческий огонь, последовательно идущий к порождению (πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν)[1], и он представляет собой огневидную и творческую пневму. А душа – это [природа], наделенная ощущением, и она представляет собой врожденную нам пневму (συμφυὲς πνεῦμα); поэтому наша душа – тоже тело и сохраняется после смерти человека, но подвержена гибели. А душа целого, частями которой являются души живых существ, не подвержена гибели.

---

[1] Ср. SVF I 120, 171; II 1133.

775. Заметки к Лукану IX 7 («огненная добродетель») р. 290 Us. Имеется в виду достоинство души, а не тела, так как стоики называют душу огнем.

776. Иероним. Письмо 126 (к Марцеллину и Анапсихии). Я помню о ваших вопросцах касательно происхождения

души... — спустилась ли она с неба, как считают философ Пифагор, все платоники и Ориген, или происходит от собственной субстанции Бога, как считают стоики...

777. Гален. О смешении и свойствах простых лекарств V 9 vol. XI p. 731 K. Так, стоики высказывают мнение, что эта самая пневма и является сущностью души.

778. Схолии к «Илиаде» (XVI 857). [Помещен текст неизвестного происхождения.]

779. Аэтий IV 3, 3. Стоики говорят, что душа — это теплая мыслящая пневма (πνεῦμα νοερὸν θερμόν).

Ср. Феодорит Киррский V 18.

780. [Гален] Медицинские определения 29 vol. XIX p. 355 K. Душа... согласно стоикам, — тонкое тело, движущееся само собой сообразно сперматическим логосам.

781. Гален. О пользовании частями тела VI 17 vol. III p. 496 K. Вполне возможно и такое суждение: некое испарение (если оно действительно существует) доброкачественной крови (αἵματος χρηστοῦ) является душевной пневмой.

782. Гален. Комментарий 5 к соч. Гиппократа «Об эпидемиях» 6 vol. XVII B p. 246 K. Те, которые считают, что душа — это пневма, говорят, что она образуется из испарения крови и того воздуха, который при вдыхании заходит по трахеям внутрь тела.

783. Гален. О пользе дыхания 5 vol. IV p. 502 K. [Душевная] пневма, конечно, должна чем-то питаться. Но откуда же, говорят они, она еще получит пищу, как не из входящего при вдохе? Хотя, как полагают многие видные врачи и философы, ей вполне подходит и питание испарением крови.

784. Тертуллиан. О душе 10. Спрашиваю тебя, что такое дышать? Это, как я думаю, производить дуновение из самого себя. А что такое жить? Разве не производить дуновения из самого себя? На это нужно отвечать только в том случае, если

дышать не значит то же самое, что жить. Но мертвому не свойственно испускать дуновения: значит, живому свойственно испускать его. Но и дышащий испускает дуновение: значит, живущему свойственно испускать дуновение. Но если бы человек мог делать это без души, то свойством души было бы не дыхание, а только жизнь. А вместе с тем, жить – это и значит дышать, а дышать – жить. Значит, дышать и жить в полной мере свойственно тому, чему свойственно жить, то есть душе.

785. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 115, 6 Bruns. И еще, если душа – это тело, то она является или огнем, или тонкой пневмой, простирающейся по всему одушевленному телу. Но если так, то, ясное дело, нельзя назвать эту вещь ни слабой, ни случайной: ведь не всякий огонь и не всякая пневма обладают такой силой. Значит, они должны иметь собственную форму, пропорцию, силу и, как они [стоики] говорят, напряжение.

786. Александр Афродисийский. О душе p. 26, 13 Bruns. Скорее, – с точки зрения тех, кто производит душу путем некоего смешения или сложения, – она представляет собой или гармонию, или гармоническое сочетание (σύνθεσις καθ' ἁρμονίαν) определенных тел. К числу сторонников этого мнения принадлежат стоики, которые говорят, что душа и есть пневма, некоторым образом составленная из огня и воздуха; того же мнения придерживаются и эпикурейцы.

787. Гален. О соответствии душевных способностей телесным свойствам vol. IV p. 783 K. Тем же самым родом сущности оперирует и учение стоиков. Действительно, они тоже утверждают, что душа – это некая пневма, как и природа, только пневма природы влажнее и холоднее, а пневма души суше и теплее[1]. Таким образом, [в одном отношении] пневма представляет собой некое собственное вещество души, а в другом, – форму вещества, или качественно определенное и соразмерное смешение воздушной и огненной сущности. Дело в том, что нельзя считать душу только воздухом или только огнем (ибо в противном случае тело живого существа оказалось бы слишком холодным или слишком горячим); напротив, в ней ни один из двух элементов не получает замет-

ного преобладания, а когда равновесие немного нарушается, живое существо либо приобретает лихорадочный жар из-за преобладания огня, либо, при смешении с воздухом [в разных пропорциях], охлаждается, синеет и теряет чувствительность — частично или полностью. Ибо воздух сам по себе — холодный, но благодаря смешению с огненным элементом он заметно смягчается. Тебе, вероятно, уже стало ясно, каким образом, согласно стоикам, сущность души образуется в определенном смешении воздуха и огня, и что Хрисипп, человек проницательный, окончательно объяснил [это явление] через соразмерное смешение этих [элементов].

---

[1] См. SVF II 458 сл.

788. Гален. О соответствии душевных способностей телесным свойствам vol. IV p. 786 K. Гераклит сказал так [B 118 DK]: «Сухой свет — душа мудрейшая», считая сухость причиной сознания (σύνεσις) — на это указывает слово «свет». Это мнение нужно признать более предпочтительным, принимая во внимание, что и звезды, соединяющие световидность с сухостью, обладают самым высоким сознанием. Если кто-то откажет им в этом, то обнаружит, что он не постигает превосходства богов.

789. Анонимные схолии к соч. Гермогена «О видах речи» (Rhet. Gr. VII p. 884 Walz). Стоики говорят, что душа не существует [постоянно], а получает возникновение из смешения элементов. И когда возобладает горячий [элемент], возникает [душа] льва, который, как говорят, поэтому и отличается пылкостью; а когда они сочетаются согласно мере и почти в одинаковой пропорции, возникает [душа] человека. Того же самого мнения придерживался и Гален.

5.2. Доказательства телесности души

790. Немесий. О природе человека 2 p. 20, 12; 22, 3 Morani. Однако поскольку стоики Клеанф и Хрисипп приводят еще кое-какие соображения, которыми нельзя пренебрегать, то стоит привести и их опровержения, — по тому образцу, который предложили платоники {...} **22, 3.** Хрисипп говорит:

«Смерть есть отделение души от тела; но ничто бестелесное не отделяется от тела, поскольку ничто бестелесное и не соприкасается с телом; а душа и соприкасается с телом, и отделяется от него; значит, душа — это тело».

Ср. SVF I 518.

791. Тертуллиан. О душе 5. Но и Хрисипп протягивает руку [Клеанфу], утверждая, что телесное никак не может отделяться от бестелесного, так как и не соприкасается с ним (почему и Лукреций говорит: «Ведь осязать, как и быть осязаемым, тело лишь может» [I 304 пер. Ф. А. Петровского]); но отделение тела от души приводит к смерти; значит, душа — это тело, и если бы она не была телесна, то не могла бы отделиться от тела.

792. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 117, 1 Bruns. [Критически перечисляются стоические доказательства того, что душа телесна.] **1.** Доводы стоиков, пытающихся доказать, что душа — это тело, не являются здравыми. В самом деле, если к душе прилагается категория подобия, это вовсе не означает что она — тело. Ибо категория подобия прилагается не к телам {...} **9.** ...Неверно и то суждение, согласно которому бестелесное не сочувствует телу[1], в силу чего и душа якобы не бестелесна {...} **21.** Также ошибочно рассуждение, утверждающее, что бестелесное не отделяется от тела, а поскольку душа отделяется, то и не является бестелесной[2]{...} **28.** Неистинно и отрицать, что отделяется друг от друга то, что соприкасается друг с другом {...} **30.** Также неистинно утверждение, что чем мы дышим, тем и оживляемся, а живые мы благодаря душе. Иными словами, неверно, что если живые существа не могут существовать без врожденной пневмы, то по этой причине эта последняя является душой.

---

[1] См. SVF I 518.

[2] См. выше, фрг. 790–791.

793. Александр Афродисийский. О душе p. 18, 10 Bruns. Ошибочным будет следующее рассуждение: тело делится на части, части тела сами должны быть телами (подобно тому

как части поверхности, линии или времени являются соответственно поверхностями, линиями и временем), живое существо, поскольку оно является телом, состоит из формы и материи, значит, форма и материя — тела.

Там же 18, 27. Рассуждение, гласящее: «То, часть чего является телом, само телесно; ощущение, являющеся частью души, — тело; значит, и сама душа телесна», ничего не доказывает.

Там же 19, 3. Ведь даже если душа — это тело, но тело не в том же смысле, что материя, то она будет состоять из материи и формы, — если только они считают, что всякое тело является тем, что оно есть, благодаря тому, что [привносится] помимо материи (εἴ γε πᾶν σῶμα κατ᾽ αὐτοὺς τῷ παρὰ τὴν ὕλην τοιοῦτον)[1].

---

[1] Следую чтению Узенера, отвергнутому Арнимом, но вновь предложенному Хюльзером.

794. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 113, 31 Bruns. Если душа — это тело, а всякое тело по своей природе является чувственно-воспринимаемым хотя бы для какого-нибудь одного чувства (я говорю здесь об актуально существующих и, как они выражаются, окачествованных (πεποιωμένα) телах), то и душа будет чувственно-воспринимаемой (они ведь не назовут ее бескачественным телом, ибо тогда она будет материей); но она не такова; значит, душа — не тело.

795. Тертуллиан. О душе 8. Может быть, спрашивает Соран[1], и море не нужно считать телесным на том основании, что вне моря корабль становится неподвижным и тяжелым? Так насколько же сильнее тело души, которое легчайшим движением обнимает еще и тело такого веса?

---

[1] Римский врач рубежа I—II вв. н. э.; Тертуллиан широко использовал его несохранившийся трактат «О душе».

796. Халкидий. Комментарий к «Тимею» 221. Следовательно, те, кто заявляет, что душа — это пневма (spiritus), тем самым ясно признают, что душа телесна. Но если так, то [по-

лучается, что] тело связано с телом. Но эта связь должна быть или сopоложением (applicatio = παράθεσις), или перемешиванием (permixtio = μῖξις), или полным смешением (concretio = κρᾶσις)[1]. Если тело и душа сополагаются, то в какой мере сложившееся из их сочетания целое все будет живым? Ведь, по их собственным словам, жизнь заключена только в пневме, которая, сополагаясь с телом, не достигает глубин тела: сополагаемые тела не проникают друг в друга. Но они утверждают, что все существо живет; значит, душа и тело соединяются не посредством сoположения. Если они перемешаны, то душа уже не останется чем-то единым, но в силу перемешивания станет многим. Но стоики утверждают, что пневма, то есть душа, — это нечто единое; значит, тело и душа не перемешаны. Остается предположить, что они соединяются путем полного смешения: следовательно, два тела целиком пронизывают друг друга, а одно место, которое может быть занято телом, должно быть способно вместить два тела, хотя сосуд, наполненный водой, не может одновременно вместить и эту воду, и еще вино. Стало быть, душа и тело не соединяются ни путем сoположения, ни путем перемешивания, ни путем полного смешения. Отсюда следует, что душа — не тело: она — сила и потенция, лишенная тела.

[1] См. SVF II 471 сл.

797. Александр Афродисийский. О душе. Добавления p. 115, 32 Bruns. Но дело обстоит вовсе не так, будто душа заключена в теле как в некоем сосуде. Если бы дело обстояло так, то тело не было бы целиком одушевлено. Значит, [соединение души и тела происходит] не путем сочетания [сoположения], потому что в таком случае тело не будет целиком одушевлено {...} Если же оно происходит путем полного взаимопроникновения, а всякое тело [живого существа] является полностью одушевленным, то нужно объяснить, как же тело простирается по телу. К тому же, если качества души, сами по себе будучи телесными, являются еще и качествами [одушевляемого] тела, то в одном и том же [теле] существует множество тел, пронизывающих друг друга и занимающих одно и то же место.

Там же p. 116, 13. Вдобавок, если телами являются и добродетели, и искусства, то почему же при их добавлении к

чему-то это тело не приходит в стеснение или не увеличивается?

798. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля p. 173, 14 Wallies. Ведь из утверждения, что душа телесна, следует, что тело проходит сквозь тело и что душа — это элемент или состоит из элементов.

799. Плотин. Эннеады IV 7, 8[2], 1 H.-Schw. Если бы душа, будучи телом, прошла через все [наше тело], она смешалась бы с ним, — таким же образом, каким происходит смешение между всеми прочими телами. Но поскольку смешение тел не допускает актуального [самостоятельного] существования смешиваемых [компонентов], то и душа присутствовала бы в телах уже не актуально, а лишь в возможности, прекратив при этом [актуально] быть душой: ведь если сладкое смешалось с горьким, то сладкого уже нет. Тогда, значит, и у нас не будет души. Ибо если она, как тело, смешалась с другим телом целиком и полностью, — так что всюду, где одно, там и другое, они занимают одинаковый объем и [одно] место, и не возникнет никакого увеличения, если одно присоединится к другому, — то [такое смешение] не оставит ничего неразделенным. Дело в том, что смешение не может заключаться в чередовании крупных частей (это, по их же собственным словам, будет соположение): при [полном смешении] прибавленное распространяется по всему телу (даже если прибавилась самая малость); но невозможно, чтобы меньшее сравнялось с бóльшим, — хотя, [по их словам, именно это и происходит:] целое тело целиком разделяет другое тело, пронизав его... Стало быть, тело не может пронизывать другое тело целиком и полностью, а душа способна на это: значит, она бестелесна.

800. Лонгин у Евсевия (Приготовление к Евангелию XV 21, 1). В телах не сыскать никакого следа или признака души, хотя некоторые (например, Эпикур и Хрисипп) в движении любого камня и в любой телесной силе тщатся найти проявление действий души.

5.3. Движение души

801. Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 36 р. 371, 22 W.). Но с ними не согласны те, кто считает душу телесной, — в частности, стоики и многие другие {...} Они утверждают, что все движения души тоже телесны.

802. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия II 4 р. 77 Aucher[1]. Но наше тело, состоящее из многих [частей], и извне, и изнутри едино и сохраняет присущий ему индивидуальный вид (habitudo = σχηματισμός). А высший индивидуальный вид их сочетания — это душа, которая, располагаясь в середине, проникает повсюду до самой поверхности [тела] и от нее возвращается обратно в середину, — так что единая пневматическая природа «свертывается» в виде двойной связи (duplici ligamine), будучи соединена в прочное и устойчивое единство[2].

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] См. т. II 1 фрг. 442 и прим.

803. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Исхода II 120 р. 547 Aucher[1]. Если душа движется сама по себе, — как пристало говорить философам-стоикам.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

5.4. Душа рождается в результате охлаждения пневмы

804. Плотин. Эннеады IV 7, 8[3], 1 H.-Schw. А когда [стоики] утверждают, что та же самая пневма сначала является «природой», а родившись в холоде и закалившись, становится душой, приобретая вследствие этого бóльшую тонкость, — это уже само по себе нелепо: ведь многие животные рождаются в тепле и получают душу вовсе не от охлаждения. Но они как раз так и говорят: «природа», мол, первичнее души, появляющейся благодаря стечению внешних обстоятельств. Таким образом, у них выходит, что выше оказывается нечто несовершенное, а раньше него — нечто еще менее совершенное (то, что они называют «структурой»[1]); разум (νοῦς) же

оказывается самым последним, поскольку, очевидно, берет начало от души[2].

[1] Наиболее общий уровень структурирования сущего, вся неживая «природа». См. SVF II 458 сл.

[2] Ср. ниже, фрг. 837.

805. Тертуллиан. О душе 25. [Некоторые считают,] что душа зарождается не в чреве и составляется и образуется не путем формирования плоти, а придается извне только что родившемуся, но еще неживому ребенку. Но на самом деле семя в результате соития передается в женские места и, движимое своим собственным движением, уплотняется в единую субстанцию плоти; эта последняя, выйдя словно из огненного устья печи и освободившись от жара (подобно раскаленному железу, которое сразу же охладили), тут же схватывается холодом воздуха, приобретает жизненную силу и подает голос. Так считают стоики и Энесидем...

806. Плутарх. О противоречиях у стоиков 41, 1052 f. Он считает, что плод в утробе питается природным образом, как растение, а при рождении, охлаждаясь и закаляясь воздухом, пневма изменяется и становится живым существом; поэтому душа вполне правильно получила свое название от охлаждения[1]. С другой стороны, он, противореча себе, считает душу более разреженной и тонкой пневмой, чем [пневма] природы...

Там же 1053 c—e. Его рассуждение о рождении души противоречит [его же] учению. В самом деле, он говорит, что душа рождается в тот момент, когда при появлении плода на свет пневма, словно закаляясь под воздействием охлаждения, претерпевает превращение; **1053 d.** но в доказательство того, что душа рождается и вторична по отношению к телу, он ссылается преимущественно на сходство характера и нрава у детей и родителей[2] {...} Но если утверждать, что хотя сходство возникает благодаря смешениям тел, души претерпевают превращение в момент своего появления, то разрушается само доказательство рождения души, — поскольку в таком случае душа может быть и нерожденной и **1053 e.** может из-

меняться под воздействием смешения, вызывающего сходство, уже после того, как вошла в тело.

Плутарх. О первичном холоде 2, 946 с. А стоики говорят, что пневма в телах новорожденных закаляется путем охлаждения и, превращаясь, из природы становится душой.

Порфирий у Евсевия (Приготовление к Евангелию XV 11, 4). Как же не совестно тому, кто объявляет [душу] «пневмой в определенном состоянии» (πνεῦμα πῶς ἔχον), или мыслящим огнем, который вспыхнул или получил закалку путем охлаждения и как бы окунания в воздух.

Плутарх. Об общих представлениях 46, 1084 d—e. [Стоики противоречат здравому смыслу,] порождая самое горячее при помощи охлаждения, а самое тонкое — при помощи сгущения, — поскольку душа ведь и есть нечто самое горячее и тонкое, а они создают ее путем охлаждения и сгущения тела, которое словно закаливанием изменяет пневму, становящуюся душевной из растительной. Но при этом они утверждают, что солнце стало одушевленным в силу превращения влаги в мыслящий огонь[3].

[1] Т. е. ψυχή — от ψῦξις («охлаждение»); этимология еще до-стоическая — *Платон.* Кратил 399 d; *Аристотель.* О душе 405 b 28—29.

[2] Ср. SVF I 518.

[3] Ср. выше, фрг. 655; SVF I 120; 501.

807. Ипполит. Философумены 21 (DDG p. 571, 17). [Стоики, в том числе Хрисипп,] говорят, что душа бессмертна, хотя и телесна; она рождается в результате охлаждения [пневмы] окружающим воздухом и как раз поэтому называется «душой». Они признают также и перевоплощение (μετενσωμάτωσις), поскольку число душ ограничено[1].

[1] Вряд ли аутентичное школьное учение; ср. ниже, фрг. 819.

808. Ориген. О началах II 8 (версия Руфина). «Душа» называется так от «охлаждения».

5.5. Душа не бессмертна, но существует и после гибели тела

809. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 20, 6 (Арий Дидим. Физич. фрг. 39 Diels). Они считают, что души рождаются и подвержены гибели, — но погибают не сразу после отделения от тела, а сохраняются некоторое время в своем собственном виде. Души достойных[1] сохраняются вплоть до разрешения всего в огонь, а души немудрых — в течение некоторого сравнительно [небольшого] времени. А сохранение душ происходит, по их словам, так, что мы после отделения от тела и перехода в меньшую субстанцию души продолжаем существовать в виде душ, а души животных, не причастных мудрости и лишенных разума, погибают вместе с телом.

---

[1] Ср. SVF I 216.

810. Аэтий IV 7, 3. По утверждениям стоиков, [души, выходящие] из тел, погибают не сразу. Одни души представляют собой менее долговечную смесь (таковы души немудрых), а другие — более долговечную (каковы души мудрых) и доживают вплоть до воспламенения.

Феодорит Киррский V 23. Стоики говорили, что отделяющиеся от тел души вполне самодостаточны и, по их словам, существуют самостоятельно, но более слабые — меньше, а более сильные — вплоть до воспламенения мироздания.

811. Диоген Лаэртий VII 157 = SVF I 522. Клеанф утверждал, что все души сохраняют существование вплоть до воспламенения, Хрисипп же — что только души мудрецов.

812. Секст Эмпирик. Против ученых IX 71—74 [=] 1105. А предположение о богах не таково: оно не содержит противоречий и соответствует положению вещей. Действительно, нельзя предположить, что души стремятся вниз, — ведь, будучи легкими и в такой же мере состоящими из огня, как и из воздуха, они гораздо больше стремятся вверх **72.** и сохраняются сами по себе, а не рассеиваются подобно дыму после отделения от тел (как говорил Эпикур [фрг. 337 Usener]).

А до этого не тела были опорой для душ, но, напротив, души были причиной совместного существования для тел, а еще раньше — и для самих себя. **73.** Отделившись от солнца, они обитают в подлунном месте и там благодаря чистоте воздуха получают большее время для существования, питаясь (как и прочие звезды) свойственной им пищей — испарением с земли, — и не сталкиваясь в этих местах ни с чем разрушительным для себя. **74.** Однако если души сохраняются, они становятся душами у «демонов»; но если существуют «демоны», то следует утверждать и существование богов.

[813][1]. Лактанций. Божественные установления VII 20. Тут можно, пожалуй, спросить: если душа бессмертна, то как можно представлять ее аффицируемой (patibilis) и чувствующей наказания? На этот вопрос или довод стоики отвечают так. Во всяком случае, души людей сохраняются и не обращаются в ничто при наступлении смерти. Души достойных (iusti), чистые, неаффицируемые и блаженные, возвращаются в то место на небе, где родились, или уносятся на некие блаженные поля, где наслаждаются чудесными удовольствиями. А души нечестивых (impii), запятнанные дурными страстями, занимающие некую середину между бессмертными и смертными природами, отличаются заметной слабостью в силу вредного влияния плоти и несут наложенный вожделением несмываемый отпечаток мирской нечистоты. Души принимают в себя природу того, с чем долгое время были тесно связаны, так что души если и не погибают полностью (поскольку происходят от бога), то становятся способны испытывать страдания под влиянием запятнанности тела...

[1] Аутентичность фрагмента, в котором отчетливо заметны платонические (а возможно, и христианские) элементы, поставлена под сомнение самим Арнимом.

814. Тертуллиан. О душе 54—55. Почти все философы, которые так или иначе ограничивают бессмертие души, тем не менее признают его (как Пифагор, Эмпедокл или Платон) или (как стоики) отводят этому бессмертию время от исхода души до мирового воспламенения и собирают только свои собственные души (то есть души мудрецов) в вышних поко-

ях {...} Таким образом, [у Платона] мудрые души поднимаются в эфир, у Ария — в воздух, а у стоиков — в подлунную область {...} Прочие души опускаются в преисподнюю... **55.** Наше упокоение в эфире... или вокруг луны вместе со стоическими Эндимионами[1]...

---

[1] Прекрасный юноша, усыпленный Зевсом по просьбе Селены, желавшей продлить ему молодость (*Аполлодор* I 7, 5).

815. Схолии к «Илиаде» (XXIII 65) Erbse. [Гомер] очень точно описывает появление сновидения: перед Ахиллом возникает образ друга. Поэтому Антисфен [фрг. 57 Caizzi] и говорит, что души принимают форму тел, в которых обитают, а Хрисипп утверждает, что после отделения от тел души становятся шарообразными.

816. Иероним. Письма 108, 23 (к Евстохии). Ты слышишь о костях и плоти, о ногах и руках, а мне приписываешь измышления вроде стоических шаров и воздушных призраков.

817. Заметки к Лукану (IX 2: «горстка пепла не связала великую тень») p. 289—290 Us. Одни (в том числе и Эпикур) считают, что души, исторгнутые из тел, разлагаются и распадаются на свои элементы, а другие считают, что хотя они и сохраняют целостность по выходе из тел, но с течением времени распадаются (таково мнение стоиков) {...} С мнением платоников отчасти совпадает учение стоиков. Они считают, что души достойных мужей (viri fortes) блуждают в эфире, подобно звездам, и, таким образом, являются бессмертными — они не умирают, а растворяются. А по мнению платоников, — даже и не растворяются.

Ср. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (III 68).

818. Заметки к Лукану (VII 816: «не выше поднимешься к звездам») p. 252 Us. Пока мы живы, мы представляем собой отдельные существа, а после смерти становимся одним целым; это мнение разделяют школы эпикурейцев и стоиков.

819. Ориген. Против Кельса I 13. Это все равно, что утверждать, будто платоники, убежденные в бессмертии души

и ее перевоплощения, неразумны только потому, что стоики осмеивают подобные взгляды...

820. Сенека. Письма 57, 7. Ты думаешь, я повторяю слова стоиков, которые считают, что душа человека, раздавленного большой тяжестью, не может сохраниться и тут же рассеивается, поскольку не имеет свободного выхода[1]?

---

[1] Вряд ли аутентичное общешкольное мнение.

821. Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 20, 4 (Арий Дидим. Физич. фрг. 39 Diels)[1]. Они говорят, что в мироздании (ἐν τῷ ὅλῳ) присутствует своя душа (под которой они понимают эфир и воздух), кругообразно обнимающая землю и море и испаряющаяся из них. Прочие души — это ее отростки, сколько их пребывает в живых существах и в окружающей землю сфере: дело в том, что именно в этой сфере находятся души умерших. Некоторые считают душу мира вечной, а остальные души якобы сливаются с ней после смерти. Всякая душа содержит в себе некое «ведущее начало» (ἡγεμονικόν)[2], в котором содержатся жизнь, ощущение и влечение.

---

[1] Текст приводится в редакции Арнима.

[2] Собственно, «ведущая часть души» (τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς); однако часто термин употребляется и субстантивно.

822. Цицерон. Тускуланские беседы I 77. Что до стоиков, то они дарят нам [душу лишь] во временное пользование, словно воронам; по их словам, души существуют долго, но не вечно.

5.6. О частях и способностях души

823. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 118, 6 Bruns. Нужно показать, что неверно, будто «способность души едина, так что одна и та же душа пребывает поочередно то в состоянии размышления, то в состоянии страстного возбуждения, то в состоянии вожделения».

824. Фемистий. Парафраза к трактату Аристотеля «О душе» I 1 р. 5 Sp. Одни считают, что в душе несколько способностей при едином субстрате (ἐφ' ἑνὸς... ὑποκειμένου), а другие (в том числе стоики) считают, что в ней несколько частей, причем каждой части отводится свое место[1].

[1] С точки зрения стоиков, вторая позиция в принципе не исключала первой, так как «ведущая» часть души представляет собой средоточие нескольких способностей. Ср. ниже, фрг. 826; 831.

825. Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 37 р. 373, 15 W.). Но кроме этого нужно принять во внимание, что стоики смешивают все энергии души (каковы бы они ни были) с вещами подчиненными и неодушевленными, а платоники — не все.

826. Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 33 р. 367, 18 W.) [=] SVF I 142. Но последователи Хрисиппа и Зенона и им подобные считают душу телом, а ее способности (δυνάμεις) — качествами, соединенными в одном субстрате (ὑποκείμενον); с этой точки зрения, душа — это предшествующий способностям субстрат, а из объединения субстрата и способностей образуется сложная природа, состоящая из неподобных частей.

Там же I 49, 33 р. 368, 6 W. Согласно стоикам, жизнь души едина с жизнью составного целого, поскольку, как они говорят, душа слита с телом {...} По мнению стоиков, они [т. е. душа и тело] живут воедино, и этот [образ жизни] состоит во взаимоучастии или взаимосмешении во всем живом организме. Но как же тогда выделить [способности души]? Согласно стоикам, одни [способности] различаются сообразно подлежащим им телам: по их словам, от ведущего начала простираются потоки пневмы (πνεύματα) то к одному, то к другому, — одни к глазам, другие — к ушам, третьи — к другим органам чувств. Другие, напротив, — своеобразием качества применительно к одному и тому же субстрату: подобно тому, как яблоко в одном и том же теле сочетает сладость с благоуханием, так и ведущее начало соединило в себе [способности] представления, согласия, влечения и общей разумности[1].

[1] Некорректно смешиваются *части* души и *способности* ведущей части; см. ниже, фрг. 831; 841.

827. Аэтий IV 4, 4. Стоики говорят, что [душа] состоит из восьми частей: из них пять — чувства (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание), шестая — речевая (φωνητικόν), седьмая — породительная (σπερματικόν), а восьмая — сама ведущая часть, откуда и отходят все эти части, наподобие щупальцев полипа.

Ср. Феодорит Киррский V 20.

828. Диоген Лаэртий VII 110. Они говорят, что душа состоит из восьми частей. Из них пять частей — чувства, еще речевая часть, мыслительная часть (διανοητικόν)[1], — то есть сама мысль (διάνοια), — и породительная (γεννητικόν).

Там же 157. Они говорят, что в душе восемь частей — пять чувств, содержащиеся в нас сперматические логосы, речевая и разумная (λογιστικόν).

---

[1] Ведущее начало.

829. Ориген. Против Кельса V 47. Одно дело — справедливость согласно Эпикуру, другое — согласно стоикам, которые отрицают, что душа состоит из трех частей.

830. Порфирий у Стобея (Эклоги I 49, 25 p. 350, 13 W.). Например, приверженцы Стои, считающие душу восьмичастной и принимающие в качестве пяти частей чувства, шестой части — речевую, а седьмой — породительную (σπερματικόν), оставшуюся часть считают ведущей, словно занимающей положение архонта, а все прочие низводят до положения прислуги, — так что целое образуется из властвующего и подвластного.

831. Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 34 p. 369, 6 W.) [=] SVF I 143. Приверженцы Зенона считают, что в душе восемь частей, а некоторые части души[1] имеют несколько способностей. Ведущее начало, например, обладает способностью восприятия впечатлений, согласия, влечения и общей разумности.

---

[1] По конъектуре *Арнима* περὶ δέ τινα μέρη etc.

832. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия I 75 p. 49 Aucher[1]**.** Поскольку наша душа состоит из восьми частей: обычно принято выделять в ней нераздельную разумную часть и семь неразумных, – то есть пять чувств, речевую и породительную...

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

833. Филон Александрийский [упоминает восемь частей души]: Аллегории законов I 11; О творении мира 117; О земледелии 30; О наследнике божественного 232; О посягательстве худшего на лучшее 168.

5.7. О ведущей части души

834. Филон Александрийский. О животных против Александра p. 170 Aucher[1]**.** [Ребенка никто не обвиняет в проступках, поскольку он еще не дорос до сознательного возраста... и тем не менее, поскольку он человек, то обладает разумной природой: заложенные в нем семена мудрости вскоре начинают проявляться... Сперматические силы, подобно искрам, попавшим на дерево, вырастая вместе с организмом, неизбежно набирают силу и укрепляются. А душам неразумных животных не свойственны ни развитие ума, ни способность выбора.][2]

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.
[2] Текст приводится в сокращенном изложении.

835. Ямвлих у Стобея (Эклоги I p. 317, 21 W.) [=] SVF I 149. И опять же, о разуме и об основных способностях души стоики говорят, что разум не сразу проявляется в человеке, но складывается к четырнадцати годам при участии чувственных восприятий и представлений.

836. Аэтий IV 21. [О том, почему душа обладает чувственным восприятием и что такое ведущее начало.] Стоики говорят, что ведущее начало – это высшая часть души, которая производит представления и согласия, чувственные восприятия и влечения. Эта часть и называется разумом (λογισμός). От ве-

дущей части в тело отрастают и отходят семь частей души, наподобие щупалец у полипа. Из этих семи частей пять — чувства (зрение, обоняние, слух, вкус и осязание). Зрение, например, — это пневма, простирающаяся от ведущей части до глаз, слух — пневма, простирающаяся от ведущей части до ушей, обоняние — пневма, простирающаяся от ведущей части до ноздрей, вкус — пневма, простирающаяся от ведущей части до языка, а осязание — пневма, простирающаяся от ведущей части до поверхности [тела], которая чувствительна к прикосновениям. Из остальных частей души одна называется семенем и представляет собой пневму, простирающуюся от ведущей части до детородных органов. А другая часть, — которую Зенон называл «наделенное речью» (τὸ φωνᾶεν), а обычно ее называют «голос», — это пневма, простирающаяся от ведущего начала до глотки, языка и соединенных с ними органов. [= **SVF I 150**] Само же ведущее начало обитает в нашей шарообразной голове наподобие того, как солнце в мире[1].

Сенека. Письма к Луцилию 113, 23 = SVF I 525. Между Клеанфом и его учеником Хрисиппом нет согласия относительно того, что такое ходьба: Клеанф утверждает, что пневма (spiritus) от ведущего начала нисходит вплоть до ног, а Хрисипп — что нисходит само ведущее начало.

---

[1] Это свидетельство противоречит сформулированной Хрисиппом школьной догме, согласно которой ведущее начало помещается в сердце.

837. Диоген Лаэртий VII 159. Ведущее начало — главенствующая часть души, в которой возникают представления и влечения и откуда исходит разум; помещается она в сердце.

838. Аэтий IV 5, 6. Все стоики говорят, что находящееся в сердце или в околосердечной пневме и есть ведущее начало.

Ср. Феодорит Киррский V 22.

839. Александр Афродисийский. О душе p. 97, 8 Bruns. Из этого ясно, что и чувствующая, и растительная душа располагаются в области сердца. Но кроме того, там, где нахо-

дят завершение ощущения, должна располагаться и представляющая душа (φανταστικὴ ψυχή)... Но там, где располагается представление, должны находиться и согласия, а там, где согласия, — также влечения и стремления.

Там же р. 98, 24. А то, что разумная часть души, которая, собственно, и называется ведущей, располагается в сердце, ясно из следующего...

840. Стобей. Антология 3, 55 I р. 211, 8 Н. Мнение Хрисиппа. Стоик Хрисипп говорил, что рассудок — это источник ума (τὴν διάνιοαν εἶναι λόγου πηγήν).

841. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 3, р. 304, 33 De Lacy. [В книге «Терапевтик» сочинения «О страстях» Хрисипп говорит:] «Есть и такие части души, из которых в ней складывается ум (λόγος)». Наверное, ты напоминаешь нам то, о чем ты обстоятельно написал в книгах «О разуме»[1], то есть, что [разум] — это «совокупность определенных общих и предварительных представлений» (ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα). Но если ты думаешь, что каждое общее и предварительное представление есть частичка души, ты дважды ошибаешься. Прежде всего, их следовало бы называть не частичками души, а частичками ума, — как ты и сам пишешь в сочинении «О разуме»; ведь душа и ум — конечно, не одно и то же. Кроме того, и в приведенном выше высказывании ты отметил, что ум — это одна из тех вещей, которые образуются в душе; но душа и то, что в ней образуется, — тоже разные вещи. Затем, если даже оставить этот вопрос без возражений, то и в этом случае общие и предварительные представления нужно называть не частичками души, а определенными ее энергиями {...} Общие и предварительные представления — это энергии; а части души, как ты сам везде разъясняешь, — это слуховая пневма, зрительная пневма, затем — голосовая и породительная пневма, а прежде всего этого — ведущее начало, в котором, как ты сказал, и образуется ум. Именно по этой части, как ты говоришь, и можно судить о безобразии и красоте души. Эта пневма, далее, состоит из двух частей, элементов и состояний, которые всецело смешаны друг с другом, то есть — из холодного и горячего, или (если ты предпочитаешь называть их иначе, по имени их субстанций) из воздуха и огня. Но эта пневма за-

имствует и некоторое количество влаги из тел, в которых обитает.

[1] № 147 в списке Диогена Лаэртия (SVF II 17); ср. там же № 148.

842. Филон Александрийский. О жертвоприношениях Авеля и Каина 137—138. Ведущее начало через неделимые [малые] промежутки времени обращается то к хорошему, то к худшему и постоянно принимает сменяющие друг друга отпечатки, словно монеты – то четкие и безукоризненные, то затертые и поддельные. **138.** И вот эту область, где борются прекрасное и постыдное, где соперников встречают наравне и отдают им равные почести... Верховный Законодатель удалил от Божьего алтаря.

Там же 136. Сам верховный законодатель подтверждает, что ведущее начало в них обоих [т. е. в мозге и в сердце].

843.Филон Александрийский. Аллегории законов I 59; 61. А некоторые говорят, что сердце названо «древом жизни» (ξύλον ζωῆς), поскольку оно является причиной жизни, и было помещено в центральное место тела, – и таким образом, по их словам, стало ведущим началом. **61.** Наше ведущее начало воспринимает все, подобно тому, как воск принимает все отпечатки – и хорошие, и плохие.

844. Филон Александрийский. Аллегории законов I 30. Живое существо превосходит неживую вещь в двух отношениях – наличием представления и влечения. Представление возникает в результате привхождения внешнего объекта, оставляющего отпечаток в уме при посредстве чувств. А влечение, [способность,] родственная представлению, возникает в результате «тонической силы» (τονικὴ δύναμις) ума: распространив ее с помощью чувственного восприятия, он связывается с предметом и направляется к нему, стремясь приблизиться к нему и овладеть им.

845. Тертуллиан. О Плоти Христа 12. Природа души, я полагаю, наделена ощущением. Поэтому нет ничего одушевленного без ощущения и ничего чувствующего без души... Стало быть, поскольку душа сообщает ощущение всему и сама

чувствует не только свойства, но и ощущения всего, кто сочтет вероятным, что она не наделена ощущением самой себя?[1] Откуда у нее знание о том, что ей нужно в силу естественной необходимости, если ей неведомо собственное свойство судить о необходимом? Это, — я имею в виду знание себя (notitio sui), без чего никакая душа не смогла бы управлять собою, — можно распознать во всякой душе. Прежде всего, я думаю, это относится к человеку, единственному разумному существу, наиболее способному и предназначенному к обладанию душой, которая и делает его существом разумным, ибо сама она прежде всего разумна. Затем, как могла бы душа быть разумной, если сама она, делая человека разумным существом, не знает своего собственного разума (ratio) и не ведает о себе самой?

[1] Sensus sui = συναίσθησις. Важный и, вероятно, оригинальный стоический термин, используемый в учении о «первичной склонности».

846. Плутарх фрг. 215 b Sandbach. Но (вопреки утверждениям стоиков) отнюдь не душа обращает саму себя к постижению вещей и обману относительно них: каким образом душа может быть причиной знания и незнания для себя самой, если она не имеет их с самого начала?

847. Плутарх. Об общих представлениях 47, 1084 f — 1085 b. Общее представление (ἔννοια) — это некоторого рода впечатление, а впечатление — это отпечаток в душе. Но ведь природа души — испарение, на котором трудно сделать отпечаток, поскольку оно разреженно, и невозможно сохранить полученный отпечаток. И поскольку источником ее пропитания и самого рождения является влага, **1085 a.** которая постоянно концентрируется и испаряется, то смешение влаги с воздухом через дыхание приводит все к новому и новому испарению, которое постоянно изменяется и преобразуется благодаря потоку [воздуха], приходящему извне и вновь уходящему {...} Но стоики до такой степени невнимательны к своим собственным словам, что определяют общие представления как своего рода сохранившиеся мысли (νοήσεις) и воспоминания, **1085 b.** представляющие собой прочные и устойчивые отпечатки, а знания наделяют полной неизмен-

ностью как неколебимые и прочные [постижения] – и после всего этого делают основой подобных вещей субстанцию... постоянно движущуюся и текущую.

848. Плутарх. Об общих представлениях 45, 1084 a—b. Действительно, они поступают до крайности нелепо, считая телами добродетели и пороки, а сверх того, все искусства и воспоминания и, наконец, все представления, восприятия (πάθη), влечения и согласия, – и заявляют при этом, что все эти вещи ни в чем не пребывают и не находятся, и отводят им единственное место в сердечной артерии, не больше точки; сюда они втискивают ведущее начало души, наполненное таким количеством тел, что сосчитать их не смогли бы и самые лучшие мастера отличать и отделять одну вещь от другой. Но превращать эти вещи не только в тела, а еще и в разумные живые существа[1]... это уже превосходит всякую меру...

Там же 1084 с. Сверх этого они превращают и действия в тела и живые существа...

---

[1] Ср. *Сенека.* Письма к Луцилию 113, 1 сл. (SVF III 307).

849. Секст Эмпирик. Против ученых VII 307. Да, соглашаются они [догматики, т. е. стоики], но [продолжают,] ум (διάνοια) и ощущение хотя и представляют собой одно и то же, однако не в одном и том же отношении: в одном отношении это ум, а в другом – ощущение. И подобно тому, как одну и ту же чашу можно назвать и вогнутой, и выпуклой, но не в одном и том же отношении (в одном отношении, а именно, изнутри, она вогнутая, а в другом, снаружи, выпуклая), и как один и тот же путь ведет вверх и вниз, но вверх для поднимающихся, а вниз для спускающихся, точно так же одна и та же способность в одном отношении – ум (νοῦς), в другом – ощущение, и будучи одной и той же, она не препятствует тому постижению с помощью ощущений, о котором шла речь.

Там же 359—360. Впрочем, некоторые догматики и по этому поводу приводят уже изложенное выше [307] возражение, утверждая, что эти различные части души, то есть разумная и неразумная, не отделены друг от друга, но подобно тому, как мед целиком и полностью представляет собой нечто и жидкое, и сладкое, так и вся душа целиком и полностью об-

ладает двумя взаимно-противоположными способностями, из которых одна разумная, а другая — неразумная. **360.** На разумную часть воздействуют умопостигаемые вещи (τὰ νοητά), а неразумная способна к восприятию чувственных вещей. Поэтому [по их мнению] не стоит говорить, что ум, или душа в целом, не может воспринимать родовых отличий этих вещей: обладая подобным двойственным устройством, душа способна к восприятию того и другого.

5.8. О возникновении ощущения

850. Аэтий IV 8, 1. Стоики определяют ощущение следующим образом: это — восприятие (ἀντίληψις) или постижение (κατάληψις) с помощью «чувствилища» (αἰσθητήριον). Слово «ощущение» имеет несколько значений: это и структура, и способность, и энергия; и постигающее представление возникает с помощью «чувствилища» при участии ведущего начала. Отсюда, в свою очередь, «чувствилищами» называются потоки мыслящей пневмы (πνεύματα νοερά), простирающиеся от ведущего начала к органам чувств.

851. Аэтий IV 8, 8. Стоики причисляют ощущения к телам.

852. Аэтий IV 8, 7. Стоики называют ощущением как таковым внутреннее прикосновение (ἐντὸς ἀφή), с помощью которого мы воспринимаем и сами себя.

853. Аэтий IV 10, 1. Стоики насчитывают пять основных чувств: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание.

854. Аэтий IV 23, 1. Стоики говорят, что чувственные претерпевания (πάθη) [возникают] в местах, испытавших [непосредственное] воздействие (τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις), а ощущения (αἰσθήσεις) — в ведущем начале[1].

---

[1] Ср. ниже, фрг. 858.

855. Гален. О причинах симптомов I 8 vol. VII p. 139 K. Но теперь, мне кажется, пора уже закончить речь об отдель-

ных органах чувств, равно как и о соответствующих им способностях, и перейти к тому, что является [общим] началом отдельных ощущений и доставляет им, словно некий источник, свои способности. Иными словами, речь должна пойти о первом ощущающем (τὸ πρῶτον αἰσθητικόν). Дело в том, что в отдельных органах чувств каждому отдельному ощущению соответствует изменение [этого органа] под воздействием ощущаемых предметов, и претерпевающий изменение орган ощущает его, получая способность (δύναμις), передаваемую из головного мозга через нерв[1].

[1] См. ниже, фрг. 860.

856. Гален. О пораженных местах I 7 vol. VIII p. 66—67 K. В этом отношении телесные органы полностью отличны от душевных, поскольку телесные органы наделены врожденной им силой энергии, а к душевным от верховного начала притекает нечто подобное солнечному свету {...} А вот мышцы, поскольку у них нет врожденной способности к ощущению и движению, всегда пользуются нервами, которые доставляют им это — подобно тому, как солнце доставляет свой свет всему освещаемому.

Там же IV 1 vol. VIII p. 218 K. [зрительная способность пропадает,] когда от начала в головном мозге световидная пневма поступает не полностью или в малом количестве.

857. Гален. О пораженных местах II 5 vol. VIII p. 127 K. По верному суждению, ведущее начало нужно наделить способностью зрения и слуха; но видит оно глазами, а слышит ушами. Что же касается мышления, памяти, рассуждения, выбора, то для этого оно не пользуется ни глазами, ни ушами, ни языком.

858. Плотин. Эннеады IV 7, 7, 2 H.-Schw. Когда говорят, что у человека болит палец, то, конечно, боль находится в пальце, а вот ощущение боли, как они, несомненно, заявят, появляется в ведущем начале. Больное место, несомненно, представляет собой другую часть пневмы, но ведущее начало чувствует его, и вся душа испытывает то же самое. Как же это получается? С помощью «передачи» (διάδοσις), — скажут

они: душевная пневма в пальце первой испытывает страдание и передает его ближайшей пневме, та – следующей, пока [ощущение] не дойдет до ведущего начала.

859. Гален. Об органе обоняния 3 vol. II p. 862 K. [Природа] сделала орган зрения самым световидным, единственным, чувствующим сияние и свет, орган слуха – воздуховидным, таким, что он способен воспринять шумы через воздух. Что же касается органа, распознающего вкусовые ощущения, языка, то природа создала его из более влажных видов тела. Свое положение между воздухом, влагой [и огнем] занимает орган обоняния, который не настолько тонок, как воздух, и не настолько плотен, как вода: тот [запах], что истекает от каждого тела, – это и есть сущность обоняемого.

860. Гален. О пользовании частями тела VIII 6 vol. III p. 639 K. В области головы расположены четыре органа чувств – глаза, уши, нос и язык {...} которые неподобны по виду, по своим способностям ощущения и тем предметам, которыми оно вызывается (действительно, одна из этих способностей распознает запахи, другая – вкусы, третья – звуки, четвертая – цвета) {...} Чтобы возникло ощущение, каждый из этих органов чувств должен претерпеть то или иное изменение, но при этом они не изменяются одинаково от одного и того же ощущаемого объекта. Световидный орган изменяется под воздействием цветов, воздуховидный – под воздействием звуков, обонятельный – запахов: одним словом, подобное узнается подобным[1]. Действительно, воздуховидный орган чувств никак не может изменяться под воздействием цветов, – потому что соответствующий [восприятию цвета орган] должен быть ясным, чистым и светлым, дабы легко и отчетливо воспринять изменение в цветах... а не мутным и полным испарений, мокрым и влажным, равно как сухим и землистым {...} Но не бывает так, чтобы [орган чувств] претерпел заметное изменение, о котором не было бы известно началу представляющему, запоминающему и размышляющему, то есть ведущему.

Ср. там же, p. 642; 648.

---

[1] Ср. SVF II 430.

861. Филон Александрийский. О бегстве и обретении 182. Ведущее начало тела, лицо (τὸ σωματὸς ἡγεμονικὸν πρόσωπον)[1], получает питье, словно из источника, из ведущего начала души, которое протягивает зрительную пневму до глаз, слуховую – до ушей, обонятельную – до ноздрей, вкусовую – до рта, а осязательную – до всей поверхности тела.

---

[1] Ср. ниже, фрг. 886.

862. Филон Александрийский. О потомстве Каина 126. Всякий здравомыслящий человек сказал бы не «глаза видят», а «ум видит глазами», не «уши слышат», а «ум слышит ушами», не «ноздри обоняют», а «ведущее начало обоняет ноздрями»...

5.9. О зрении и слухе

863. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 237. А стоики считают причиной зрения напряжение[1] сродной пневмы[2], которая, по их мнению, принимает форму конуса. А именно, выйдя из внутренней части глаз, которая называется зрачком, она от места исхождения простирается... до тех пределов, до каких только может дойти и распространиться устойчивая и совершенная ясность взора. А поскольку всякая природа движется упорядоченно и размеренно, то пропорции конуса будут соответствовать величине обнимаемого пространства, и по этой же причине нельзя отчетливо различать ни чересчур близкие, ни чрезмерно удаленные предметы. Несомненно, что сам конус удлиняется сообразно мере и пропорции напряжения, и сообразно тому, под прямым или под косым углом исходит конус и как он, соответственно, попадает на видимые предметы, – так они и будут представляться. Например, грузовой корабль издали кажется маленьким вследствие недостаточной силы взора и вследствие того, что пневма не попадает на все части корабля. Точно так же цилиндрическая округлость башни создает впечатление прямоугольника, а портик, рассматриваемый сбоку, уменьшается из-за искривления взора. Да и огни звезд выглядят весьма небольшими, и даже само солнце, которое многократно больше земли, представляется в виде круга в два фута диаметром.

Они считают, далее, что ум ощущает постольку, поскольку на него оказала воздействие пневма, передающая вглубь ума то, что сама чувствует благодаря появлению зрительных изображений. Если пневма достигает ума прямо и беспрепятственно, то она передает ясные (candida) изображения, а если она искажена и замутнена, то темные и неясные (нечто подобное испытывает человек, цепенеющий, когда рыба начинает клевать, — ибо через леску, удилище и руки передается своего рода яд (virus), который проникает внутрь человека).

Там же р. 266. Стоики же говорят, что и бог — своего рода зрительный образ, поскольку зрение, по их мнению, — наилучшее, и считают, что этот образ должен возникать под воздействием прекрасного имени бога.

---

[1] intentio = τόνος (συνέντασις).

[2] spiritus nativus = πνεῦμα σύμφυτον (συμφυές).

864. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения р. 130, 14 Bruns. Есть и такие, кто утверждает, что зрение возникает в результате «натяжения» (συνέντασις) воздуха: испытывая толчки со стороны глаза, сходяшийся к зрачку воздух приобретает форму конуса; когда в основании этого конуса отпечатываются изображения предметов, возникает чувство зрения, напоминающее ощупывание при помощи трости.

Там же р. 26. Но если и зрение возникает в ведущем начале, и если, как у них говорят, в нем присутствует «тоническое» движение, то почему же в процессе видения не случаются перерывы, — в силу того, что напряжение (τάσις) не в полной мере достигает крайних пределов [зрения], а вследствие этого не происходит и воздействия [предмета] (ἐπέρεισις)? Ведь то же самое можно наблюдать и в прикосновении, которым мы осязаем другие тела: тут тоже не бывает перерывов в восприятии (хотя они и должны случаться). Но таково, по их словам, «тоническое» движение. Однако если только та пневма, которую они называют зрением, движется упомянутым движением («тоническим», по их выражению), то нелогично из одного этого примера делать подобный [вывод — т. е. что «тоническое» движение именно таково].

865. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона VII (642 М.). Поэтому стоикам не следовало бы заявлять, будто мы видим с помощью «трости» окружающего воздуха.

866. Аэтий IV 15, 3 (DDG p. 406, 4 Diels). Хрисипп говорит, что мы видим благодаря «натяжению» воздуха, находящегося между [нами и предметом] и получающего толчки от зрительной пневмы: она простирается от ведущего начала до самого зрачка, а при попадании в окружающий воздух «натягивает» его в виде конуса (поскольку воздух [повсюду] однороден). Из глаз, таким образом, исходят огнистые лучи, а не темные или туманные; благодаря этому можно видеть и темноту.

867. Диоген Лаэртий VII 157 [=] SVF III Аполлодор фрг. 12. Как пишут Хрисипп во второй книге «Физики» и Аполлодор, зрение возникает вследствие того, что воздух между [органом] зрения и [видимым] предметом напрягается, принимая форму конуса, причем [вершина] этого воздушного конуса обращена к [органу] зрения, а основание – к [видимому] предмету: таким образом, видимое сообщается [органу зрения] напряженным воздухом, подобным [ощупывающей] трости.

868. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 131, 30 Bruns. И почему же со света не видно то, что в темноте, а из темноты [видно] то, что на свету? Как можно поверить, что освещенный воздух, подвергаясь рассредоточению (τῷ διακεκρίσθαι), приобретает бо́льшую силу и способен вызвать зрительное ощущение благодаря воздействию [предмета], а неосвещенный не может в силу расслабления (τῷ κεχαλᾶσθαι) «натягиваться» глазами, – хотя он плотнее освещенного?

869. Аэтий IV 15, 2. Стоики говорят, что темнота видима, так как из глаз на нее проливается некий свет. И зрение не ошибается; ведь и на самом деле видно, что темно[1].

---

[1] Ср. SVF I 627.

870. Гален. О причинах симптомов I 2 vol. VII p. 98 K. [О болезнях глаз.] Таким образом, и душевная пневма бывает то исключительно чистой (как эфир), то влажной и мутной (наподобие тумана), да и ее субстанция может быть больше или меньше [по объему]. Если она оказывается обширной и эфировидной, то видит самые удаленные предметы и четко различает их. Если она оказывается небольшой, но при этом чистой, то четко различает ближайшие предметы, а удаленных не видит. Если она оказывается влажной, но вместе с тем обширной, то видит почти все, но неотчетливо. Наконец, если она оказывается влажной и небольшой, то видит неотчетливо и немногое.

871. Авл Геллий. Аттические ночи V 16, 2. Стоики говорят, что причиной зрения является испускание из глаз лучей к тому, что можно видеть, при одновременном напряжении воздуха.

872. Диоген Лаэртий VII 158. Слышание возникает благодаря тому, что между источником звука и слышащим воздух кругообразно колеблется, а затем волнами расходится и достигает ушей — подобно тому, как вода в бассейне расходится кругами от брошенного камня.

5.10. Породительная часть души

873. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 118, 25 Bruns. Если они называют породительную (τὸ γεννητικόν) часть душевной (а она подпадает [под определение] растительной), то и все растительное окажется душевным.

874. Филон Александрийский. О вечности мира 97. Поэтому наивно предполагать, что человек, пока живет, пользуется [одной лишь] восьмой частью души, которая называется породительной (γόνιμον), для порождения себе подобных, а на смерть истрачивает все свое существо: смерть ведь ничуть не полезнее жизни.

Ср. Тертуллиан. О душе 14.

5.11. Об эмоциях
[раздел посвящен физиологическим причинам душевных движений, этическим коррелятом которых являются страсти — см. SVF III 377 сл.]

875. Гален. О причинах пульсирования IV 3 vol. IX p. 159 K. У испытывающих наслаждение тепло разливается по всему телу, и преобладает его движение вовне, тогда как у скорбящих – внутрь.

876. Гален. О пораженных местах V 1 vol. VIII p. 301 K. Некоторые умирают... по-другому... – от резких болей, сильного страха, чрезмерного наслаждения. Люди с ослабленным «жизненным тонусом» (ζωτικὸς τόνος) испытывают чрезмерные душевные эмоции вследствие своей неподготовленности, а субстанция их души легко разрушима. Среди таких людей некоторые умирают от скорби, – но, конечно, не вдруг (как это описано выше). Однако ни один человек великой души (μεγαλόψυχος)[1] еще не претерпел кончины из-за скорби, ни из-за других переживаний, еще более сильных, чем скорбь: у таких людей «жизненный тонус» крепок, а переживания незначительны.

---

[1] «Величие души» стало одной из ключевых добродетелей в учении Средней Стои.

877. Гален. О пораженных местах IV 3 vol. VIII p. 233 K. Упомянутое переживание сопутствует и сильным болям, при которых падает «тонус» душевной пневмы.

878. Гален. О сохранении здоровья II 9 vol. VI p. 138 K. Гнев (θυμός) – это не просто возрастание (αὔξησις), а прямо-таки вскипание (ζέσις) душевного тепла. Поэтому самые известные философы и говорят, что его сущность именно такова. А тяга к мстительности – это не сущность гнева, а нечто ему сопутствующее.

Ср. О причинах болезней 2.

5.12. Фрагменты сочинения Хрисиппа «О душе»

879. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 220 сл. [=] SVF I 138. А стоики считают местоположением ведущей части души именно сердце, а не кровь, которая рождается вместе с телом. А о том... что душа является пневмой, Зенон рассуждает примерно так: душа есть то, при отделении чего от тела живое существо умирает. Но при отделении «природной пневмы»[1] живое существо умирает; значит, душа и есть природная пневма. Того же мнения придерживается и Хрисипп. Несомненно, говорит он, что мы живем и дышим одним и тем же. Но дышим мы природной пневмой, значит, и живем той же пневмой. Но живем мы душой; значит, выходит, что природная пневма и есть душа. Эта последняя, продолжает он, делится, как считают, на восемь частей: она состоит из ведущей части, пяти чувств, а также голосовой сущности (vocalis substantia) и воспроизводительно-породительной способности (serendi procreandique potentia). Далее, части души, распространяясь из главного места (седалища сердца), простираются по всему телу вплоть до всех его членов, наполняют их жизнетворной пневмой, направляют и обустраивают бесчисленные и ранообразные способности для питания, роста, движения, управления движениями в пространстве, обращения чувствами к действию; и вся душа из этой ведущей части простирает ощущения (как ветви из ствола), которые служат ей и возвещают то, что они чувствуют, а сама ведущая часть, словно царь, судит о том, что они сообщают. Воспринимаемое нами, будучи телом, является сложным, и поэтому отдельные ощущения воспринимают отдельные их качества: одно — цвета, другое — звуки, третье — различные вкусы, четвертое — запахи, пятое — шероховатость или гладкость осязаемого. И все это происходит в настоящем, поскольку ощущение не имеет памяти о прошлом и не обращено к будущему. Внутреннему взвешиванию и обсуждению[2] свойственно оценивать переживание каждого ощущения и составлять из их сообщений полный облик предмета, — причем, воспринимая в настоящем, оно способно помнить об отсутствующем [в настоящий момент] и представлять его в будущем. [Хрисипп] определяет эту внутреннюю способность умственного суждения так: внутреннее движение — это разумная сила души[3]. Действительно, даже бес-

словесные животные обладают этой основополагающей силой души, с помощью которой отыскивают себе пищу, получают впечатления, избегают опасностей, преодолевают кручи и пропасти — то есть как-то узнают, что нужно делать (благодаря, конечно, не разуму, а скорее, природе). Из смертных существ один лишь человек пользуется главным благом ведущей части, то есть разумом; Хрисипп говорит об этом так: «Подобно тому, как паук в центре паутины держит ногами кончики всех нитей, и если насекомое где-нибудь попадает в сеть, он тут же это чувствует, так и ведущее начало души, расположенное в средоточии сердца, управляет началом всех ощущений, так что если какое-то ощущение возникнет, оно тут же его распознает». Да и голос, как они говорят, исходит из внутренней части груди, то есть из сердца, так как пневма (spiritus) находится в самом средоточии сердца, там, где оплетенная жилами преграда отделяет сердце от обоих легких и прочих дыхательных путей. С силой прорываясь через теснины глотки, пневма воздействует на язык и прочие органы речи, в результате чего возникают членораздельные звуки, то есть элементы осмысленной речи; а с помощью речи выражаются тайные движения посредствующего разума. [Сердце] он также называет ведущим началом души.

---

[1] naturalis spiritus = πνεῦμα φυσικόν (?)

[2] intima deliberatio et consideratio = συγκατάθεσις (?)

[2] animae vis rationabilis = δύναμις λογικὴ τῆς ψυχῆς.

880. Тертуллиан. О душе 15. [Приводятся аргументы в пользу размещения ведущего начала в сердце.] Так же считают Протагор, да и Аполлодор[1] с Хрисиппом.

---

[1] Фрагмент не учтен Арнимом для Аполлодора.

881. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 1, p. 292, 4 De Lacy. Исследование душевных аффектов мы должны были предпринять и просто ради самого предмета; но его сделали еще более необходимым последователи Хрисиппа, которые использовали это учение для объяснения местоположения ведущего начала души. Показав (как они сами счи-

тают), что все аффекты возникают в области сердца, — хотя на самом деле там возникают только аффекты «пылкой» (κατὰ θυμόν) части, — и прибавив (в качестве второй посылки), что где сосредоточены аффекты души, там помещается и ее мыслящая часть (τὸ λογιζόμενον), они приходят к выводу, что разумное начало (τὸ λογιστικόν) помещается в сердце.

882. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 5 p. 134, 23 De Lacy = SVF I 151. Зенон и Хрисипп со своими подпевалами придерживаются того мнения, что движение, возникшее в результате внешнего воздействия на какую-либо часть тела, передается к ведущему началу души, чтобы живое существо получило ощущение.

883. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 2 p. 104, 6 De Lacy. По этой причине я думаю, что мой ответ им по поводу трех правящих частей у живых существ не будет длинным. Им должно быть стыдно использовать в научных доказательствах непрофессиональные или риторические посылки, которыми наполнены книги Хрисиппа. Ведь Хрисипп то обращается к неспециалистам для подкрепления используемых им посылок, то к поэтам, то прибегает к этимологии (этому «доброму» советчику), то еще к чему-нибудь в этом роде, — то есть, к вещам, которые ничего не доказывают, но понапрасну забирают и изводят наше время, коль скоро мы выясняем здесь лишь одно единственное, — что посылки умозаключения не научны, — а затем спускаемся на арену и сражаемся с ними, только чтобы показать, что невежды и поэты говорят нам не меньше, а бывает, и больше, чем им {...} В другом сочинении, «О правильности имен», я показал, что [этимология — это самозванец, подчас одинаково свидетельствующий в пользу тех, кто утверждает противоположное истине, и нередко больше помогающий лжецам, нежели говорящим истину; там я показал, что[1]] Хрисипп дал неверную этимологию слова «я» (ἐγώ). Стоит ли мне, в таком случае, опять пространно излагать здесь то же самое? Хрисипп ведь находит удовольствие и в этом: в разных трактатах он разбирает одно и то же не только дважды и трижды, но четырежды, а бывает, и пять раз. Тот, кому дорого время, конечно, воздержится от этого.

[1] Не приводит Арним.

884. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 5 p. 204, 23 De Lacy. Сейчас, вероятно, самое время оставить приведенное выше и обратиться к последующему, – к тому, с чего начинает Хрисипп, приводя свидетельства поэтов и время от времени перемежая их своими замечаниями, – то в виде истолкования поэтической цитаты, то в виде краткой и общей сводки ее содержания. Начав с высказывания Эмпедокла, он объясняет его значение, а в ходе этого объяснения начинает делать и кое-какие более важные замечания, в том числе о голосе (которые я упомянул во второй книге моего сочинения[1]) {...} Поскольку же, по мнению моих друзей, было бы лучше не просто обойти молчанием эти высказывания Хрисиппа или вообще пренебречь ими, но продемонстрировать всю их абсурдность... я и остановился на всех этих вещах {...} О звуке речи [голосе] я здесь больше говорить не буду, поскольку этот предмет я тщательно разобрал в предшествующей книге. Теперь я перехожу к тому, что следует за этим в книге Хрисиппа, – а именно, к аргументам на основании движения рук (когда мы, дотрагиваясь до груди, указываем на самих себя) и на основании слова «я» (о чем он уже говорил в книгах об этимологиях[2]). С их помощью он хочет доказать, что это слово получает определенное значение благодаря самой нашей внешности, поскольку когда мы произносим его первый слог, наши нижняя челюсть и губа словно отпадают на грудь {...} К тому же роду заключений относится и то, которое основано на этимологии слова «сердце» (καρδία), и приводится следом в первой книге сочинения Хрисиппа «О душе»[3] {...}

Там же III 7 p. 222, 22. Здесь я сделаю краткий обзор оставшей части Хрисипповой книги и на этом завершу свое собственное рассуждение. После множества стихов Хрисипп приступил к обсуждению источника голоса, артикулированной речи, нервов и всего связанного с этим. Это единственное в его книге, что сколько-нибудь достойно философа, и я остановился на этом в предыдущей книге, пропустив все избыточные разглагольствования.

[1] См. ниже, фрг. 894.

[2] №№ 135–136 в списке сочинений Хрисиппа (SVF II 16).

[3] Звучит оно так: (р. 206, 15, ниже, фрг. 896): «Соответственно всему этому, сердце получило свое название благодаря особой силе и главенству, то есть благодаря тому, что в нем заключена главенствующая и повелевающая часть души: поэтому оно, можно сказать, называется «сила» (κρατία)».

885. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 1 р. 170, 6 De Lacy. Я имею в виду, что когда Хрисипп в первой книге трактата «О душе» начинает упоминать среди частей души ведущее начало, то в том месте, где он пытается показать, что начало души заключено именно в сердце, он говорит так: [фрг. 1][1] *«Душа – это сродная* (σύμφυτον) *нам пневма, непрерывно простирающаяся по всему телу, пока в нем присутствует благое дыхание* (εὔπνοια) *жизни. Что же касается частей души, имеющих отношение к отдельным частям тела, то простирающаяся до трахеи – это голос, до глаз – зрение, до ушей – слух, до ноздрей – обоняние, до языка – вкус, простирающаяся до [поверхности] всей плоти – осязание; а простирающаяся до тестикул и имеющая в себе другой такой же логос*[2] *– породительная. А вместе все они собираются в сердце, где находится ведущая часть души. В силу такого положения вещей согласие существует относительно прочих частей души; а по поводу ведущей части души такого согласия нет: одни помещают ее в одно место, другие – в другое. Одни утверждают, что она находится в груди, другие – в голове. Но даже и по поводу этого существуют разногласия, поскольку среди них нет единого мнения о том, в каком именно месте головы или груди помещается эта часть. Платон, который утверждал, что в душе три части, поместил разумное начало* (λογιστικόν) *в голове, «пылкое»* (θυμοειδές) *– в груди, а «вожделеющее»* (ἐπιθυμητικόν) *– в области пупа*[3] *Таким образом, место явно ускользает от нас, раз у нас не возникает ясного ощущения о нем (как возникло о других частях) и не находится никаких знаков, на основании которых можно было бы вывести об этом заключение. В противном случае не возникло бы такого большого расхождения среди врачей и философов».* Таково первое рассуждение о ведущем начале, которое Хрисипп поместил в первой книге трактата «О душе». Дело в том, что первая половина книги посвящена у него рассмотрению субстанции души. А во второй половине, которая начинается с приведенных мною слов, он пытается показать, что ведущее начало находится в сердце. Надо сказать, что начало рассуж-

дения заслуживает самого большого одобрения, ибо Хрисипп пишет ясно и точно, — как и подобало человеку, который начал говорить о столь важном учении... Но то, что за этим следует, уже не таково. Я думаю, прежде всего ему следовало сказать, какими доводами руководствовался Платон, приняв такой взгляд, затем опровергнуть и отвергнуть их, а после этого — обосновать свою собственную позицию.

[1] Номера в квадратных скобках обозначают последовательность фрагментов трактата «О душе», согласно реконструкции Арнима (сводку см. ниже, фрг. 911); текст фрагментов выделен курсивом.

[2] Вероятно, смысл следующий: «породительная» пневма в полной мере способна передать всю разумную структуру души (т. е. воспроизвести ее «логос») через порождение.

[3] Ср. Тимей 69 е сл.

886. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 1 р. 172, 12 De Lacy. Свою аргументацию он начинает с такого рода посылок, которые можно принять во внимание как нечто согласное с расхожим мнением или мнением толпы, но не как нечто соответствующее природе предмета (οὐ κατὰ τὴν τοῦ πράγματος φύσιν). Я приведу буквально то высказывание, которое относится к делу: [фрг. 2] «*Теперь мы перейдем к исследованию этого предмета, ориентируясь в известном смысле на естественное убеждение* (κοινὴ φορά) *и на те выражения, которые ему соответствуют*». Под «естественным убеждением» Хрисипп понимает здесь тот взгляд, которого придерживаются люди в целом. [фрг. 3] «*В данном случае,* — [продолжает он,] — *безусловно очевидно, что с самого начала люди пришли к убеждению, что наше ведущее начало находится в сердце*». Сразу же за этим он уже непосредственно приступает к самому рассуждению и пишет буквально следующее: [фрг. 4] «*На мой взгляд, большинство склонилось к этому убеждению постольку, поскольку сложилась своего рода уверенность в том, что их внутренние переживания* (τὰ κατὰ τὴν διάνοιαν πάθη) *возникают в груди и ближе всего к области сердца. Это в особенности очевидно в случае скорби и страха, а также в случае гнева и более всего в случае ярости. Действительно, ярость словно испаряется из сердца и извергается вовне на кого-то, выступая на лице и на руках, и так проявляется у нас*»[1].

[1] Возвращаюсь к чтению Арнима ὡσανεὶ γὰρ τοῦ θυμοῦ... γίγνεται ἡμῖν ἔμφασις. Эти слова Хрисиппа, по мнению Галена, подтверждают мнение Платона, согласно которому пылкая часть находится в груди.

887. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 7 p. 152, 17 De Lacy. Я нахожу, что Хрисипп впал и в некоторые другие противоречия также и в самом этом рассуждении о ведущем начале души. Вначале он говорит, что есть согласие по поводу тех органов живого существа, к которым относятся прочие части души, и только местоположение ведущей части под вопросом, поскольку здесь нет ни ясного ощущения, ни очевидного знака. А немного ниже он говорит об этой части как о чем-то очевидном. Вот его собственные слова: [часть фрг. 1] *«Таким образом, место явно ускользает от нас, раз у нас не возникает ясного ощущения о нем (как возникло о других частях) и не находится никаких знаков, на основании которых можно было бы вывести об этом заключение. В противном случае не возникло бы такого большого расхождения среди врачей и философов»*. Высказав это суждение, Хрисипп говорит далее, что все люди ощущают внутренние переживания в груди и в области сердца. И здесь он говорит буквально следующее: [часть фрг. 4] *«На мой взгляд, большинство пришло к этому убеждению постольку, поскольку сложилась своего рода уверенность в том, что их внутренние переживания возникают в груди и ближе всего к области сердца. Это в особенности очевидно в случае скорби и страха, а также в случае гнева и более всего в случае ярости»*. Это высказывание он не уточнил, разве что прибавил выражение «своего рода уверенность», не решившись открыто утверждать, что люди ощущают, как внутренние переживания возникают у них в груди: ведь он сказал «поскольку сложилась *своего рода* уверенность». Но немного ниже он убирает это «своего рода» и пишет так: [фрг. 5] *«Ведь душевное расстройство* (ἡ... περὶ τὴν διάνοιαν... ταραχή), *возникающее при каждом переживании, ощущается в груди»*. Затем он продолжает: [часть фрг. 6] *«Поскольку гнев возникает здесь, то разумно предположить, что и остальные влечения* (ἐπιθυμίαι) *находятся здесь же»*. И еще дальше в той же книге он говорит, что переживания гневающихся людей, как это ясно, возникают в груди, и то же самое касается влюбленных. Да и до самого конца книги он не перестает повторять, что переживания очевидным образом

возникают в груди, и прежде всего в области сердца. Поэтому я и удивляюсь: как же этот человек не вымарал того, что написал в самом начале, — когда сказал, что нет ни ясного ощущения о местоположении главенствующей части, ни какого-либо указания, ибо в противном случае не возникло бы такого большого расхождения среди врачей и философов.

888. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 7 р. 156, 6 De Lacy. Но ни в первой книге сочинения «О душе», ни в сочинении «О страстях» он не предложил вообще никакого доказательства того, что разумное начало помещается там же, где и неразумное, но везде принимает это как нечто достоверное и готовое.

889. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 8 р. 162, 17 De Lacy. Теперь я перейду к одному из оставшихся аргументов, который упомянули почти все авторы, предполагавшие, что у животных сердце — это источник всех сил. Они утверждают, в частности, что там, где у животных находится источник питания, в той же части [у людей] помещается и разумное начало души. Источник питания у животных помещается в сердце; значит, разумное и мыслящее начало души находится в нем же.

Там же р. 164, 8. С ними не следует соглашаться и когда они говорят, что ведущее начало находится там, откуда проистекает поддержка пневмы (χορηγία τοῦ πνεύματος), а затем прибавляют в качестве второй посылки, что пневма заимствуется из сердца.

890. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 2 р. 174, 25 De Lacy. Вопрос, который стоял перед тобой, заключался не в том, располагается ли пылкая часть души в сердце, а в том, находится ли там разумная часть; ты должен был доказать это и не слишком усердствовать в рассуждениях о пылкой части, а также не наполнять свою книгу строками поэтов, которые ты приводишь одну за другой, например:

Он в зарождении сладостней тихо струящегося меда,
Скоро в груди человека, как пламенный дым, возрастает!
[Ил. XVIII 109–110. Пер. Н. И. Гнедича]

или:

Пылая, дух вознес его поверх ума
[из неизвестной трагедии фрг.175 Nauck]

или:

Биясь внутри, пророчествует пылкий дух
[из неизвестной трагедии фрг. 176 Nauck]

и тысячи подобных строк на протяжении всей книги, призванных доказать, что пылкое начало находится в сердце. На самом же деле надо было доказать, что не пылкое, а разумное начало помещается там, — или, клянусь Зевсом, если он был неспособен прямо показать это, тогда, по крайней мере, он должен был попытаться показать, что в одном этом органе находится и пылкое, и разумное начало души. Однако он даже и не попытался это сделать ни в одной части книги, но повсюду использует это положение, принимая его как нечто достоверное. Так, например, в ближайшем за этим рассуждении он пишет следующее: [часть фрг. 6] *«Поскольку гнев возникает здесь, то разумно предположить, что и остальные влечения* (ἐπιθυμίαι) *находятся здесь же, да, клянусь Зевсом, и все прочие страсти, помыслы* (διαλογισμοί) *и все тому подобное».* Но нет никакой необходимости, чтобы «помыслы» находились там же, где и страсти; так что если кто решит позаимствовать это утверждение в готовом виде, тот позаимствует, скорее, сам вопрос.

891. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 5 p. 200, 18 De Lacy. Оставив эти предметы, посмотрим теперь на все приводимые им аргументы и вернемся вновь к началу всего рассуждения, чтобы ничего не пропустить. Я приведу здесь все высказывание, хотя оно и слишком длинное. Звучит оно так: [фрг. 6] *«Поскольку гнев возникает здесь, то разумно предположить, что и остальные влечения находятся здесь же, да и все прочие страсти, помыслы и все тому подобное. Большинство людей, прельщенное обычным словоупотреблением и придерживающееся вышеупомянутого убеждения, весьма правильно обозначает многие из этих вещей. Прежде всего, если начать с этого, все люди придерживаются такого [способа выражения], когда говорят, что ярость «поднимается» в ком-то, и когда считают, что кто-то должен «испить» свой гнев. И опять же, когда мы говорим, что они «проглатывают» или не «проглатывают» свои мучения, мы выра-*

жаемся согласно этому естественному убеждению. Точно таким же образом говорят, что ни одно из этих [переживаний] не «спустилось» (καταβαίνειν) *до них, и «он проглотил слова и ушел». А Зенон в ответ на упреки, что все непонятное он «подносит ко рту», возразил: «Но не все проглатывается»* [= SVF I 282]. *Но говорить о «проглатывании» речей или о том, что они «спускаются» к нам, было бы совершенно неуместно, если бы наше ведущее начало (к которому обращены все подобные вещи) не находилось в груди. Если бы оно находилось в голове, было бы смешно и нелепо говорить, что слова «спускаются». В этом случае, думаю я, уместнее было бы говорить «поднимаются», а не «спускаются», – соответственно отмеченному выше естественному убеждению. Ведь только в том случае, если слуховые ощущения передаются «вниз», в область рассудка* (διάνοια), *а рассудок находится в груди, уместно будет говорить о «спуске». Если же ум находится в голове, это будет, скорее, неуместно...».* Однако, насколько мне известно, большинство людей говорит, что «слова до них не спускаются» не тогда, когда кто-то не слушается или не понимает, но когда нечто говорится с целью вызвать гнев, скорбь, ярость или какое-нибудь еще переживание, а слушающий не воспринимает эти слова и не испытывает переживания.

892. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 5 p. 202, 12 De Lacy. С этой глупой болтовней хорошо бы на этом и покончить. Но Хрисипп тут же прибавляет еще одну глупость: [фрг. 7] *«К женщинам все сказанное относится в гораздо большей мере: если сказанное до них «не доходит»* (καταβαίνειν), *они часто подносят палец к сердцу и говорят, что слова туда не дошли...».* Но женщины говорят так и (как ты выразился) «танцуют руками» вовсе не тогда, когда отрицают, что поняли сказанное, а тогда, когда отрицают, что впали в гнев, ярость или что вообще реагируют на брань, угрозы и тому подобное. Надо думать, и от самого Хрисиппа это не ускользнуло. Значит, он сам себе противоречит и тогда, когда пишет немного погодя: [фрг. 9] *«И то самое естественное убеждение, соответственно которому мы говорим, что сказанное (будь то угрозы или брань) не «спустилось» настолько, чтобы дойти до человека, задеть его и привести в смущение, – то же самое убеждение позволяет нам называть некоторых людей «глубокими»* (βαθεῖς), *поскольку ни одно из таких воздействий, «спускаясь», не достигает их».*

Там же р. 204, 14. И в ближайшем следующем разделе Хрисипп говорит о том же самом, но между только что приведенным его высказыванием и тем, которое я привел немного раньше (относительно женщин), находится еще одно рассуждение, которое я немедля и приведу, чтобы не показалось, будто я вообще что-то пропустил. Звучит оно так: [фрг. 8] *«Соответственно этому [естественному убеждению] мы говорим, что некоторые «извергают»* (ἀνεμεῖν) *свои переживания, а еще называем человека «глубоким», и многие выражения такого рода употребляются соответственно тому [естественному убеждению], о котором говорилось выше. Таким образом, когда «проглатывают», скажем, высказывание «стоит день», затем доводят его до ума, а потом заявляют, что «день не стоит» (хотя положение вещей не меняется), – в этом случае «извергают» вполне удобное и уместное слово».* Этого самого «извергнуть» я, кстати, ни от кого не слышал; говорят больше «сплюнуть», «выплюнуть», «выкинуть», «отбросить» или «отложить» (ἀποπτύσαι καὶ ἐκπτύσαι καὶ ἐκβαλεῖν καὶ ἀπορρῖψαι καὶ ἀποθέσθαι), — когда имеют в виду отказ от неправильного мнения.

893. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 4 р. 124, 33 De Lacy. Если бы звук речи [голос] возникал тогда, когда пневма в легких каким-то образом подвергалась давлению со стороны сердечной пневмы, а затем переносила это давление на горловую [гортанную] пневму, то речь не прерывалась бы немедленно при перерезании определенных жил на шее или на голове...

Там же р. 128, 5. Нет никакой причины, которая сделала бы необходимым существование единого источника для всех видов деятельности живого существа.

894. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 5 р. 130, 22 De Lacy. Но прежде чем критически разобрать их [Диогена Вавилонского и Зенона] доводы, я хочу привести и рассуждение Хрисиппа, которое имеет такой вид: [фрг. 10] *«Разумно предположить, что то, к чему обращены содержащиеся в [артикулированной речи] значения и откуда возникает артикулированная речь* (λόγος), *– это повелевающая* (κυριεῦον) *часть души. Ясно, что источник артикулированной речи не может быть иным, чем источник рассудка* (διάνοια), *или источник голоса* (φωνή) *– иным, чем источник артикулированной речи, или – если выразить*

все это самым простым образом, – источник голоса не может быть ничем иным, как повелевающей частью души». Соответственно этим высказываниям они и мысль определяют как источник артикулированной речи: *«Ибо в целом та область, откуда исходит артикулированная речь, должна быть также местом рассудка* (διαλογισμός), *мышления* (διανόησις) *и образования речевых выражений* (γίγνεσθαι... καὶ τὰς μελέτας τῶν ῥήσεων), *– как я сказал. Но все это явно происходит в области сердца, поскольку и звук речи [голос], и сама артикулированная речь передаются из сердца через горло [гортань]. Кроме того, вполне вероятно, что слова получают значение оттуда, куда они [извне] доставляют смыслы* (ἐνσημαίνεται), *и звук речи должен исходить оттуда же тем же образом, который описан выше».*

Я привел уже достаточно рассуждений стоиков о звуке речи [голосе]. Если я буду по порядку излагать все рассуждения, принадлежащие остальным приверженцам Стои, это сочинение достигнет необъятных размеров. Я вообще не упоминал бы теорий Хрисиппа и Диогена и ограничился бы только рассмотрением учения Зенона, если бы уже не вступил в спор с некоторыми стоиками по поводу слова «проходит» (χωρεῖ). Его использовал в своем рассуждении Зенон, когда писал: «Голос проходит через горло [гортань]»[1]. Я полагаю, это слово «проходит» имеет то же значение, что «выходит» (ἐξέρχεται), «выталкивается» (ἐκπέμπεται). Однако он утверждал, что оно не имеет ни одного из этих двух значений, и вместе с тем не смог привести третье помимо этих. Поэтому мне пришлось провести сравнение с книгами других стоиков, которые меняют это выражение или на «выходит», или на «выталкивается», – и только что я показал, что Хрисипп и Диоген поступали именно так. Приведя их мнения, я не считаю нужным приводить мнения других стоиков...

Там же р. 138, 30. Ясно ведь, что Хрисипп использовал слово «туда» [«в ту сторону»] (ἐκεῖσε) вместо «там» (ἐκεῖ), которое значит то же самое, что «в этой части тела». Не следует думать, что когда он говорил «туда», он имел в виду «к этой части», хотя «туда» как раз и означает [движение] «к месту», а «там» – [пребывание] «в месте». Больше оснований предположить, что Хрисипп допускает солецизм в выражении, чем говорит нечто очевидно непонятное: первое – это вещь для него вполне привычная и встречается едва ли не в каж-

дой фразе, а вот говорить непонятное – не в его обычае. Время от времени он высказывает, конечно, неверные утверждения (как в разбираемом рассуждении), – но отнюдь не что-то непонятное. Ведь между ложным и непонятным – большая разница.

[1] См. SVF I 148.

895. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 2 р. 104, 27 De Lacy. А теперь я приведу то, что Хрисипп написал о слове «я» в первой книге сочинения «О душе» (где он рассуждает о ведущем начале), как пример использования посылок, не подходящих для данного исследования: [фрг. 11] *«Таким образом, мы произносим слово «я», указывая у самих себя на то место, где, по всей очевидности, находится рассудок* (διάνοια), *и этот жест получается естественным и непринужденным. И даже если отвлечься от этого мановения руки, мы, произнося слово «я», «киваем» на самих себя* (νεύοντες εἰς αὑτούς)*: действительно, слово «я» именно таково, и его произнесение сопровождается движением, о котором сейчас пойдет речь. Дело в том, что, произнося слово «я»* (ἐγώ), *мы откидываем нижнюю губу, словно указывая на самих себя, а в такт движению подбородка, «кивку» на грудь и всему этому жесту в целом прибавляется второй слог: он не подразумевает никакого отстояния [от первого слога], как это происходит [со вторым слогом] в слове «он» [«тот»]* (ἐκεῖνος)*».*

Там же р. 108, 8. И почему, [фрг. 12] *«кивая головой в знак согласия, мы показываем тем самым, что душа сосредоточена, скорее, в той части, к которой мы наклоняем голову»*, а не в той части, которая движется?

896. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 5 р. 206, 12 De Lacy. К тому же роду заключений относится и то, которое основано на этимологии слова «сердце» (καρδία), и приводится следом в первой книге сочинения Хрисиппа «О душе». Звучит оно так: [фрг. 13] *«Соответственно всему этому, сердце получило свое название благодаря особой силе и главенству, то есть благодаря тому, что в нем заключена главенствующая и повелевающая часть души: поэтому оно, можно сказать, называется «сила»* (κρατία)*»* {...} Сразу после этого Хрисипп пишет: [фрг. 14] *«Наша основа находится в этой части тела, мы пребы-*

ваем в согласии с ней, и все органы чувств простираются к этой части». Одни только эти основоположения и относятся к научным посылкам; и если бы Хрисипп доказал их, мы, конечно, восхвалили бы этого мужа и признали учение стоиков {...} Эти основоположения, которые обладают полной доказательностью для разбираемого нами предмета, Хрисипп пробежал так быстро, что в действительности только перечислил их; напротив, там, где не следует, он задерживается безо всякой пользы.

897. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона I 5 р. 76, 15 De Lacy. Если разрезать сердце, то сейчас же выливается кровь. А по мнению Хрисиппа, сначала должно быть видно, как выступает пневма, и лишь затем следует кровь, или кровь вообще не пойдет, – как она не выступает из желудочков мозга.

Там же I 6, р. 78, 24. Эрасистрат[1] говорит, что этот [левый] желудочек [сердца] наполнен жизнетворной пневмой (ζωτικὸν πνεῦμα), а Хрисипп – душевной (ψυχικόν).

Там же р. 80, 18. Здесь я, пожалуй, особенно упрекну Хрисиппа: утверждая, что начало души – это несмешанная и чистая пневма, он совершенно неподобающим образом поместил ее в сердце. Конечно, можно было бы и одобрить Хрисиппа, который скромно признался, что сердце не удостоило его знания о том, что оно-то и есть источник нервов, и вообще ни о чем, что исследуется в связи с этой проблемой: он признает, что несведущ в анатомии.

Там же I 7, р. 82, 11. Но раз уж мне пришлось однажды заняться обсуждением всех этих теорий, я хочу кратко выступить вместе с Праксагором[2], – и особенно потому, что Хрисипп также сослался именно на него как на противника мнения о том, что нервы берут начало из головы.

Там же I 10, р. 96, 16. Аристотель не находил удовольствия в заблуждении и не был настолько несведущ в анатомии, чтобы можно было подумать, будто и он (подобно приверженцам Хрисиппа) повторяет чужие ошибки.

---

[1] См. SVF II 410 прим.

[2] Праксагор Косский, известный врач 2-й половины IV в. до н. э., учитель Герофила.

898. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона II 5 р. 140, 13 De Lacy. В другом рассуждении, написанном несколько позже, он был вынужден признать истину. Я говорю «был вынужден», потому что, когда он захотел опровергнуть другое доказательство как ложное, а потом понял, что сама форма опровержения не в меньшей степени оборачивается против него самого, он без колебаний отверг и свою собственную теорию вместе с чужими {...} Теперь я приведу и само рассуждение, в котором Хрисипп показывает, что ранее предложенное доказательство неправильно. Вот оно: [фрг. 15] *«Но, как я сказал, для них во всех отношениях важнее, если бы оказалось верным, что (согласно их рассуждениям) начало находится в голове и простирается к вышеупомянутым частям. Рассмотрим этот вопрос. Ведь приблизительно то же самое, что они могли бы сказать о голосе, который исходит из груди через горло (причем это движение некоторым образом задается в голове), можно утверждать и в том случае, если ведущее начало находится в сердце, а начало этим движениям дается в голове».* В этом рассуждении Хрисипп хочет сказать следующее: даже если признать, что голова — источник нервов, это вовсе не значит, что там же находится и ведущее начало. Ведь все то, что другие говорят о голосе, который исходит из груди через горло, а голова задает всем частям начало действия, — то же самое мы можем утверждать и о нервах, то есть, что они имеют свой источник в голове, но саму способность действовать (ἐνέργεια) получают от сердца.

Там же р. 146, 34. Хотя это сказано у Хрисиппа совершенно правильно, он именно поэтому и достоин еще большего порицания, так как видит истину, но не пользуется ею. А вот аргументы в поддержку этого мнения, и особенно те из них, которые основаны на высказываниях поэтов, мнении большинства, на этимологии или на чем-то еще в таком роде, это все неправильно... — словно он высказал истину не с позиции знания, а наудачу, отказавшись исследовать ее и обратившись к свидетельствам поэтов.

Там же II 7, р. 152, 13. Я порицаю его и за то, что в одной книге он позволяет себе делать противоположные утверждения, и одно неподалеку от другого, написав сначала, что рассуждение Зенона доказательно, а затем в том же трактате продемонстрировав его опровержение.

899. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 5 р. 208, 2 De Lacy [=] SVF I 210; 572. После этого он объясняет слово «бессердечный» (ἀκάρδιος), которое я упомянул выше. Здесь я приведу только то из высказываний Хрисиппа, которое свидетельствует в пользу моих слов. Вот оно: [фрг. 16] *«Соответственно этому некоторых людей называют «благосердечными»* (εὐκάρδιοι) *точно так же, как «благо-душными»* (εὔψυχοι), *и у тех, кто печалится о других, как говорят, «сердце болит», – то есть считается, что страдание от скорби возникает в сердце»* {...} А потом он говорит в заключение: [фрг. 17] *«Итак, в общем, как я сказал в начале, со всей очевидностью обнаруживается, что страх и скорбь возникают именно в этой части»* — и здесь тоже ссылается на учение Платона. А в следующем рассуждении он тоже не чувствует, что поддерживает взгляд, согласно которому пылкое начало помещается в сердце: [фрг. 18] *«Очевидным признаком страха является сердцебиение и «сосредоточение» всей души в этом месте. Но это не просто вторичное явление, возникающее как результат естественного «сочувствия» одной части другим, – поскольку люди в этом случае «прижимаются» к самим себе и привлекаются к этой части как к ведущей, а сердце оказывается словно ее защитником. И связанные со скорбью переживания естественным образом возникают где-то здесь, так что никакое другое место не ощущает «сочувствия» или сострадания. Ведь когда возникающие при этом мучения становятся сильными, ни в каком ином месте эти переживания не проявляются, и только в области сердца они более всего заметны»* {...} Но все это принимается как общепризнанное и самими стоиками: не только Хрисипп, но Клеанф и Зенон с готовностью подтверждают это **[= SVF I 210; 572]**.

900. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 7 р. 212, 6 De Lacy. В рассуждениях, следующих за приведенными мною высказываниями, Хрисипп вновь без колебаний утверждает, что обе силы берут начало из одной части, но не снабжает это утверждение ни доказательством, ни каким-либо доводом, ни вообще чем-либо достоверным, — как это будет ясно из его слов, звучащих следующим образом: [фрг. 19] *«Поэтому нелепо им что-нибудь отрицать в связи с этим, – скажут ли они, что скорбь, беспокойство и страдание не являются муками, или же это муки, которые возникают в ином, нежели ведущее начало, месте. То же самое мы скажем и о радости,*

и об отваге, которые явно обнаруживают свое возникновение в области сердца. Ведь когда у нас болит нога или голова, то боль возникает именно в этих местах. Точно так же мы чувствуем, что муки скорби возникают в груди; и не бывает так, что скорбь – это не мука, или что она возникает не в ведущем начале, а в каком-нибудь другом месте».

Там же р. 214, 1. Но Хрисипп не признает ни того, что способности [души] (δυνάμεις) отличаются друг от друга, ни [соответственно] того, что в силу одной способности живое существо испытывает гнев, в силу другой — вожделение, а в силу третьей — обладает рассудком.

901. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 7 р. 216, 6 De Lacy. Но поскольку я решил упомянуть в этой книге все, что Хрисипп высказал по вопросу о ведущем начале в первой книге сочинения «О душе», то сейчас самое время добавить оставшееся к тому, что уже было сказано. Приведенное выше рассуждение Хрисиппа продолжается так: [фрг. 20] *«Нижеследующие выражения также находятся в согласии с этим естественным убеждением. Мы говорим «я коснулся твоего сердца», имея в виду душу, и «я касаюсь сердца» – не в том смысле, что кто-то вошел в нас, дотронувшись до мозга, внутренностей или печени, – но в смысле приведенных выше выражений. Ведь, на мой взгляд, именно такого рода выражениями пользуются, когда говорят «я касаюсь твоего нутра», – если обида проникла уж очень глубоко. Мы же используем слово «сердце» в смысле «душа». Эти вещи станут ясными при более внимательном рассмотрении».*

902. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 4 р. 192, 7 De Lacy. Когда Хрисипп говорит, что людей называют «бессердечными» потому, что все верят, будто ведущая часть души заключена в сердце, я не могу не изумиться: этот человек настолько несведущ в словоупотреблении... Поистине удивительно, как он объясняет значение слова «бессердечный» (τὸ ἀκάρδιον) в обыденном словоупотреблении, тут же прибавляя к нему значение «без нутра» (ἄσπλαγχνον). Вот его слова: [фрг. 21] *«Наряду с теми выражениями, о которых было сказано, используют еще и другие, например, «те, которые без нутра», – сообразно чему мы говорим, что у такого-то «нет мозгов» или «есть мозги». Это подразумевает, что в таком же смысле мы говорим, что у такого-то «нет сердца» или «есть сердце», – соответ-*

ственно сказанному выше. Выражение «те, которые без нутра» означает, по всей видимости, что «внутри» ничего не болит; но по большей части подобные выражения применяются к людям в отрицательном смысле в связи с сердцем, а о «мозге» можно говорить в таком же смысле или в силу его схожести с сердцем, или потому, что он имеет такое же значение, как и внутренности».

Вот такой период. В него приходится вникать трижды или четырежды, тратя немало времени и обращая самое пристальное внимание на то, что говорится. Только так, мне кажется, можно убедиться, что к нему исключительно подходят слова поговорки: «Возьми ничто и храни хорошо». Надо сказать, во многих книгах я встречал немало рассуждений, где имена и глаголы связываются друг с другом безо всякого смысла, но ни разу не видел, чтобы это делалось с таким тщанием, как в приведенном выше отрывке. Рассуждение Хрисиппа – это загадка, отличающаяся к тому же поразительной неясностью и неуместной краткостью, – хотя ни в одном из своих рассуждений он не выказал особого расположения к краткости. Напротив, он до такой степени многословен, что часто в целой книге то так, то этак сплетает и расплетает рассуждения об одном и том же. Что до неясности, то для него это привычная вещь, проистекающая из недостатка способности выразить свои мысли. Мне кажется, он и сам чувствовал это, а потому без колебаний по три или по четыре раза пускался в рассуждения об одном и том же, растягивая их до необъятных размеров. Напротив, краткость – необычная для него и редкая вещь, которая встречается преимущественно в тех местах, где, как он сам понимал, провал его теории был неизбежен... Он, вне сомнения, хотел сделать вид, что ответил на возражение, а не просто прошел мимо него, – чтобы мы не отвечали на его слова (которые вообще непонятны). Во всяком случае, в приведенном отрывке, где он объясняет, какое значение имеют простонародные выражения «без нутра» или «без мозгов», он, мне кажется, имеет в виду нечто следующее: «без нутра» о ком-то говорят в значении «без сердца», поскольку сердце – тоже внутренний орган; и выражение «без мозгов» употребляют в значении «без нутра», поскольку мозг также является внутренним и весьма важным органом.

Но не все стоики разделяют это объяснение. Одни утверждают, что здесь имеется в виду еще кое-что, хотя и не разъяс-

няют, что именно (видимо, это одна из их тайных теорий), и тут же порицают нас за то, что мы-де необдуманно им возражаем, – еще до того, как мы поняли, о чем идет речь. А те, которые заходят еще дальше в своих упреках, называют нас людьми неосведомленными и сварливыми, и говорят, что не будут объяснять смысл невеждам. И, несмотря на это, они пространно разъясняют нам все, что угодно, даже против нашего желания. Но когда, как я сказал, они доходят до чего-то такого, что не оставляет никакого выхода для вздора, то писатели этих книг говорят об этом кратко и неясно, а те, кто толкует их писания, готовы скорее вызвать неприязнь у слушателей, делая вид, что не хотят нас учить, нежели согласиться со своим поражением. Но, пожалуй, оставим этих «без нутра» и «без мозгов», чтобы не огорчить еще больше Хрисиппа и его последователей, которые полностью уличаются своими собственными свидетельствами.

903. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 7 p. 216, 24 De Lacy. После этого он пишет следующие слова: [фрг. 22] *«Как раз в соответствии с этим естественным убеждением, как мне кажется, люди, особенно склонные наказывать других, стремятся «вырвать его» [сердце]; и когда они укрепляются в этом убеждении, они таким же образом относятся и к прочим внутренностям».*

Там же p. 218, 18. Точно так же он говорит и в следующем отрывке: [фрг. 23] *«Очевидно, что переживания гневающихся людей возникают в области груди, равно как и переживания влюбленных; поэтому вожделение возникает именно в этих местах».*

Там же p. 218, 27. После этого он пишет: [фрг. 24] *«Как я сказал, все сказанное весьма хорошо подтверждают возникающие у нас вопросы* (μελέται) *по поводу словесных выражений и тому подобного. Ибо во всех отношениях разумно предположить, что там, где все это происходит, в этой же части происходит и выход разумной речи, и с помощью этой части мы говорим и размышляем».*

Там же p. 220, 15. Мне кажется, что и здесь он использует аргумент о звучащей речи. Я заключаю это из того, что он говорит дальше: [фрг. 25] *«Ибо,* – говорит он, – *речь должна быть от рассудка, – и внутренняя речь* (τὸ ἐν ἑαυτῷ λέγειν), *и голос, обращенный к самому себе, и мышление* (τὸ διανοεῖσθαι), *и обращение к самим себе, и обращение вовне».* Таким образом, он принимает как нечто достоверное, что речь и внутренняя речь

относятся к одному и тому же органу; затем он прибавляет в качестве второй посылки, что речь — это дело сердца, а из этих двух посылок делает вывод, что внутренняя речь также возникает в седце... Рассмотрим теперь следующее утверждение: [фрг. 26] *«Соответственно этому и стоны исторгаются оттуда же»*.

904. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 7 p. 220, 33 De Lacy. [После этого Хрисипп приводит множество стихов, в большинстве своем, как я уже сказал, опровергающих его самого[1].] А замечания, помещенные между стихами, чрезвычайно кратки, но и в них Хрисипп тоже противоречит сам себе (это я покажу в следующей книге, где намерен рассмотреть вопрос об аффектах души). В данный же момент я только упомяну несколько его замечаний, которые звучат так: [фрг. 27] *«Но поэт, который более чем достаточно говорит об этих вещах, показывает во множестве стихов, что и разумная, и пылкая части находятся в этом месте, сводя их воедино, – как, собственно, и следует...»* Затем он в первую очередь приводит строки, в которых поэт объявляет, что разумная часть находится в сердце, а затем прибавляет: [фрг. 28] *«В этих стихах он показывает, что и вожделеющая часть находится там же»* [цитируется Ил. XIV 315–316]. Затем он говорит: [фрг. 29] *«Что и пылкая часть находится где-то там, он показывает в таких стихах (которых на самом деле гораздо больше)»* [цитируется Ил. IV 24; XVIII 108–110].

[1] Не помещает Арним.

905. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 1 p. 234, 22 De Lacy. Если бы Хрисипп всегда писал то же самое об одном и том же и не противоречил бы самому себе в большинстве своих теорий, принимая то одну, то другую сторону, — то и мое опровержение не было бы длинным. Но поскольку обнаруживается, что об одних и тех же вещах он в разное время писал разное, то оказывается вовсе не простым делом объяснить позицию этого человека и показать, где он ошибается. Так, например, по вопросу о правящих нами способностях души он в первой книге сочинения «О душе» принимает точку зрения Платона (то есть, что разумная часть помещается в голове, пылкая — в сердце, а вожделеющая — в

области пупа), но затем, развивая собственную точку зрения, пытается свести все эти части в сердце. Вот как звучат его слова: [фрг. 30] *«Но поэт, который более чем достаточно говорит об этих вещах, показывает во множестве стихов, что и разумная, и пылкая части находятся в этом месте, и объединяет с ними вожделеющую часть в том же месте, – как, собственно, и следовало»*. Затем он добавляет: [фрг. 31] *«Что и разумная часть находится там, показывают следующие строки»* [цитируется Од. VII 258].

Затем, приведя еще несколько стихов, он говорит: [фрг. 29] *«Что и пылкая часть у него помещается там, он показывает в таких стихах (которых на самом деле гораздо больше)»*.

906. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 2 p. 178, 1 De Lacy. Было бы лучше, я думаю... чтобы Хрисипп постарался доказать теорию Зенона, а не переписывал множество стихов, которые он выбирает изо всех поэтов и которые показывают, что если взять гнев, ярость, страх, трусость, храбрость, отвагу, стойкость и все тому подобные вещи, то одни из них представляют собою действия (ἐνεργεῖαι), а другие – страдательные состояния (παθήματα) сердца. Какая польза для него в этих набранных у Гомера строках? [цитируются Од. XX, 13; 17–18; Ил. X 9–10; IX 433; XI 557; IV 24; I 82–83]. Во всех этих стихах ясно говорится, что не разумная, а пылкая часть заключена в сердце. То же самое, как я полагаю, говорится и в нижеследующих стихах [цитируются Ил. XVIII 108–110; II 452; XI 12; XVII 570; Од. XX 286; Ил. V 125; IX 628–629; 636–637; XIII 494] и: *Он возжег в своей груди силу могучего Зевса, дабы видели* [Versus heroici XII Allen], и еще к этому [цитируются Ил. XIII 73–74; XV 321–322; X 220; 244; IV 313–314; Од. XV 20; Од. XVI 274–275; Ил. II 142; Од. XVII 489; XX 22–23].

И вот все эти стихи, а вдобавок к ним еще другие тысячи, которые приводит Хрисипп, говорят, что пылкая часть находится в сердце. Если я все это перепишу, то наполню ими всю мою книгу, как Хрисипп наполнил свою. Но из Гомера довольно и этого. Из Гесиода Хрисипп тоже приводит очень много, однако я ограничусь здесь упоминанием двух или трех стихов ради примера:

Ибо в любезной груди у него появилась отвага (фрг. 317 Merkelbach-West)

— и: *Гневом томима в груди, пребольно терзающим душу* (фрг. 318 Merkelbach-West)
— и: *И преисполнились груди у всех отвагою мощной* (Теогония 641).

{...} Он приводит все подряд, одно за другим. А ему следовало бы пропустить все подобные стихи и, напротив, собрать те, в которых поэт говорит, что разум, разумение, рассудок и ум заключены в сердце, — как, например, следующие:

Вынул тогда разуменье Зевес из груди Афаманта
(*Гесиод*. фрг. 69 dub. Merkelbach-West)

— и [цитируются Ил. XX 20; Од. XIII 330; XVII 403].

{...} Для того, кто показывает истинное положение вещей, было бы, вероятно, правильнее всего приводить стихов одного содержания [т. е. что страсти коренятся в груди] побольше, а другого [что там же находится и разум] — поменьше (поскольку первых на самом деле гораздо больше). Но тому, кто стремится обосновать точку зрения, которой придерживается Хрисипп, поступать таким образом совершенно не следовало, — а особенно приводить те стихи, где ум очевидным образом предстает как порицатель ярости [цитируется Од. XX 17–18].

Там же III 3 р. 188, 15. Мне кажется, Платон напоминает эти слова в четвертой книге «Государства» [441 bc] в высшей степени удачно, а Хрисипп — крайне неудачно. Но еще менее удачно он приводит строки из Еврипида, которые произнесла Медея [1078–1079], когда и в ее душе ум ополчился против ярости.

Там же р. 190, 12. Но Хрисипп, который считает, что страсти не являются частями души и что в душе нет неразумных способностей, отдельных от ума, тем не менее без колебаний приводит слова Одиссея и Медеи, которые очевидным образом опровергают его теорию... Ведь рассуждение Хрисиппа о ведущей части души наполнено стихами, которые подтверждают, либо что переживания возникают в груди и в сердце, либо что в душе есть две способности, совершенно различные по роду — неразумная и разумная. И подобно тому, как я немного раньше привел краткую сводку того, что Хрисипп переписал из Гомера и Гесиода, так и сам он цитирует множество строк из Орфея, Эмпедокла, Тиртея, Стесихора, Ев-

рипида и других поэтов — столь же неудачно, как в том случае, когда упоминает слова Тиртея:

Дух в груди у него как у льва, распаленного схваткой.
(фрг. 10 Diehl; 13 Bergk)

Все мы, конечно, хорошо знаем, что у льва есть отвага — еще до того, как услышали это от Тиртея. Но Хрисиппу не стоило приводить эту строку: ведь он-то отрицает, что у львов есть отвага, полагая, что неразумные животные не имеют ни пылкой, ни вожделеющей, ни разумной части души. Кроме того, как я сказал в первой книге, почти все стоики, вопреки всей очевидности, отказывают животным в перечисленных частях души.

907. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 4 р. 194, 31 De Lacy. Хрисипп наполнил целую книгу стихами Гомера, Гесиода, Стесихора, Эмпедокла и Орфея, а вдобавок привел еще множество стихов из трагедий, из Тиртея и других поэтов. А затем, поняв, что это — причудливая и нескончаемая болтовня (такое название, по-моему, больше всего подходит для этого дела), он в заключение говорит буквально следующее: [фрг. 32] *«Скажут, пожалуй, что это болтовня старухи или, может быть, учителя грамоты, который хочет перечислить как можно больше стихов, содержащих одну и ту же мысль»*. Хорошо говоришь, Хрисипп!

Там же р. 198, 20. Итак, следуя за разглагольствованиями Хрисиппа, я вынужден был толковать слова простых людей и слова Еврипида, — на что, разбирая обоснования столь важного учения, добровольно никогда не согласился бы.

908. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 8 р. 222, 29 De Lacy. Сейчас я еще добавлю его рассуждения об Афине. Когда Хрисипп почувствовал, что миф о рождении богини из головы Зевса противоречит его построениям, он написал следующее (я приведу весь отрывок, хотя он довольно велик): [фрг. 33] *«Я слышу, что некоторые люди высказываются в поддержку того взгляда, что ведущая часть находится в голове. Действительно, говорят они, рождение Афины (которая представляется мыслью или, так сказать, разумностью) из головы Зевса, является знамением* (σύμβολον) *того, что ведущая часть находится там. Иначе мысль и разумность не возникали бы в голо-*

ве, если ведущая часть в ней не находится. Их довод не лишен правдоподобия, но, на мой взгляд, они ошибаются и не знают всего, что относится к этому рассказу, – а на этом как раз неплохо остановиться подробнее в связи с нашим тепереuним исследованием. Некоторые так просто говорят, что она родилась из головы Зевса, и не пускаются рассуждать о том, как и почему это произошло. Некоторые же пишут в теогониях, что ее рождение произошло после того, как Зевс сперва сошелся с Метидой, а потом – с Фемидой; другие в других сочинениях описывают это иначе. Впрочем, Гесиод в своих теогониях весьма пространно рассказывает, что, когда Зевс и Гера поссорились, Гера сама по себе произвела Гефеста, а Зевс, проглотив Метиду, произвел Афину. Итак, проглатывание Метиды и зарождение Афины внутри Зевса есть в обоих рассказах. Они расходятся только по поводу того, как это произошло, но для нашего рассуждения такие вещи не имеют значения. Для ответа на возражения важно только то, что в них есть общего. В «Теогонии» говорится так:

Сделалась первою Зевса супругой Метида-Премудрость;
Больше всего она знает меж всеми людьми и богами.
Но лишь пора ей пришла синеокую деву-Афину
На свет родить, как хитро и искусно ей ум затуманил
Льстивою речью Кронид и себе ее в чрево отправил...
Дабы ему сообщала она, что зло и что благо.
(886–890; 900 пер. В. В. Вересаева)

Затем несколько ниже он говорит:

Сам он родил из главы синеокую Тритогенею, –
Неодолимую, страшную, в битвы ведущую рати,
Чести достойную, – милы ей войны и грохот сражений.
(924–926 пер. В. В. Вересаева)

Совершенно ясно, что он поместил Метиду в самой груди, внутри, и потом, как говорит Гесиод, породил ее головой. Затем, изложив еще немало вещей, он говорит так: «После ссоры она вдали от Зевса-Эгиоха породила сына Гефеста, славного искусствами, чтимого между небесными богами за свое мастерство. Зевс же тайно от прекрасноланитой Геры обманом добился дочери Океана и пышноволосой Тефии, Метиды, хотя она и противилась этому. Крепко ухватив ее руками, он восприял ее в свое чрево, ибо страшился, что она родит нечто сильнее перуна. Именно из-за этого высокоцарящий обитатель эфира Кронид тут же поглотил ее. Но она уже за-

чала Афину-Палладу, и отец людей и богов породил ее через макушку на берегах реки Тритон. А Метида была сокрыта во чреве могучего Зевса, матерь Афины, вершительница справедливого, наимудрейшая среди богов и смертных людей. Там [с Зевсом] сошлась Фемида, превосходная в искусствах среди всех бессмертных, имущих домы в Олимпе. Она смастерила страшащую рати эгиду для Афины, находящейся внутри [Зевса], Зевс родил ее имеющей эгиду и боевые доспехи».

(фрг. 343 dub. Merkelbach-West)

909. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона III 8 p. 226, 23 De Lacy. После этого вступления Хрисипп пишет так: [фрг. 34] *«Вот что говорят об Афине, и этим явно подразумевается другое значение. Во-первых, о Метиде говорят как о своего рода мысли и ремесленном искусстве, и в этом смысле все искусства должны «проглатываться» и помещаться внутри нас. Точно так же мы говорим, что некоторые «глотают» сказанное, и, сообразно этому проглатыванию, говорят, что это помещается «во чреве». Затем, разумно предположить, что такое искусство, будучи «проглочено», порождает в «проглотивших» дочь, похожую на мать; таковы, помимо всего прочего, вещи, порожденные в них от знаний. Вполне возможно выяснить, как и от чего они по большей части происходят. Ясно, что они выносятся речью через рот с помощью головы, – причем слово «голова» мы наделяем здесь тем же самым значением, как и тогда, когда говорим о голове овцы или о том, что кого-то лишают головы. И если что появляется таким образом, то говорят, что оно возникает «из макушки», – и подобные замены весьма часты в аллегорическом изложении* (κατὰ σύμβολον). *Даже если отвлечься от этого рассказа, похожее объяснение можно было бы дать на основании одного лишь того, что она родилась с помощью головы. Поэт ведь не говорит, что она родилась «в голове», – разве что некоторые, изменяя или переиначивая его рассказ, утверждают, что из чего она родилась, от того же она и возникла. Но и это аллегорическое толкование, как я сказал, можно считать более подходящим по сравнению с другими. Ибо возникновение искусства и знания «внутри» людей наилучшим образом свидетельствует в пользу приведенного выше рассуждения».* Таковы слова Хрисиппа.

910. Филодем. О благочестии 16 (DDG p. 549, 9). Некоторые стоики утверждают, что ведущая часть помещается в голове: это, по их словам, разумность (φρόνησις), — почему она

и называется Метидой[1]. Но Хрисипп утверждает, что ведущая часть помещается в груди, и там же родилась Афина-разумность, — хотя голос исходит из головы, и речь исходит из головы, а разумность родилась благодаря Гефесту, то есть благодаря искусству. И Афину поэтому надо называть «Атреной» (Ἀθρήνη)[2], а Тритонидой и Тритогенеей ее следует называть, поскольку разумность состоит из трех частей: физической, этической и логической. И все прочие ее прозвища и обличья поистине прекрасно согласуются с разумностью.

Ориген. Против Кельса VIII 67. {...} Афина аллегорически толкуется и объясняется как разумность {...}

---

[1] Μῆτις — «средоточие мудрости, разумности».

[2] Вероятно, от ἀθρέω — «думаю», «взвешиваю».

911. [Сводка сохранившихся фрагментов второй части I книги сочинения «О душе» на основании изложения Галена в фрг. 885 — 909; не считая целесообразным вновь приводить эти тексты, я ограничиваюсь здесь перечислением фрагментов в той последовательности, которая предложена Арнимом: 1 (885), 2 — 4 (886), 5 (887), 6 (891), 7 — 9 (892), 10 (894), 11 — 12 (895), 13 — 14 (896), 15 (898), 16 — 18 (899), 19 (900), 20 (901), 21 (902), 22 — 26 (903), 27 — 29 (904; 905), 30 — 31 (905), 32 (907), 33 (908), 34 (909).]

6. О СУДЬБЕ

6.1. Определения судьбы

912. [Плутарх] О судьбе 11, 574 e—f. [Перечисляются основные темы учения Хрисиппа о судьбе.] А согласно противоположному мнению, главная и первая задача — показать, что ничто не происходит без причины, но [все происходит] согласно предшествующим (προηγουμέναι) причинам[1]; во-вторых, что мир управляется природой, живя в согласии и сочувствии с самим собой (σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὐτῷ); в-третьих, показать, что́ лучше всего свидетельствует в пользу сказанного выше[2]. В частности, мантика высоко ценится всеми людьми как подлинно божественное [искусство]; **574 f.** затем, мудрецы высказывают удовлетворение тем, что все происходит согласно назначенной участи; наконец, в треть-

их, [нужно упомянуть] то пресловутое утверждение, что всякое суждение или истинно, или ложно[3].

[1] См. SVF II 346 сл.; ниже, фрг. 945.

[2] Учитываю маргиналии [τὰ πρὸς τούτοις μαρτύρια μᾶλλον ἔοικεν εἶναι] μαντική etc.

[3] См. SVF II 166; 187 сл.; 193 сл.

913. Стобей. Эклоги I 5, 15 p. 79, 1 W. Хрисипп полагает сущностью судьбы пневматическую силу, упорядоченно правящую мирозданием — так он пишет во второй книге сочинения «О мире». А во второй книге сочинения «Об определениях»[1], в книгах «О судьбе» и в некоторых других он порой высказывается по-разному: «Судьба — это разум мира» (εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος), или «разум того, что в мире управляется промыслом» (λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων), или же «разум, согласно которому произошедшее произошло, происходящее происходит, а имеющее произойти произойдет» (λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται). «Разум» он иногда заменяет на «истину», «причину», «природу», «необходимость», добавляет еще и другие названия, поскольку [по его мысли] они обозначают одну и ту же вещь, но в разных аспектах. Что касается мойр, — Клото, Лахесис и Атропос, — то они [по его мнению] получили свои имена на основании существующего между ними различия. Лахесис зовется так потому, что оделяет всех по справедливости тем жребием, который они получили (λελόγχασιν); Атропос — потому от века во всем сохраняется нерушимый и неизменный порядок; Клото — потому что распределение по велению судьбы и все новое происходит в полном соответствии с предназначенным («сплетаемым», κλωθόμενα). И это сделано весьма убедительным образом на основании этимологического истолкования имен (ἐτυμολογικὴ ἐξήγησις τῶν ὀνομάτων) и сопутствующих им действий[2].

Ср. [Плутарх] Мнения философов 884 f – 885 a: Феодорит Кирский VI 14.

[1] № 128 в списке сочинений Хрисиппа у Диогена Лаэртия (SVF II 16).

[2] По предположению Арнима, к Хрисиппу имеют отношение приводимые Филоном Александрийским (О вечности мира 75) слова Критолая: «Поскольку, согласно самым искушенным натурфилософам, судьба не имеет ни начала, ни конца, представляя собой цепь, связывающую причины всех событий без пропусков и перерывов...».

914. Диогениан[1] у Евсевия (Приготовление к Евангелию VI 8, 8). Хрисипп думает найти еще одно веское доказательство всеобщности судьбы в установлении таких вот названий: он говорит, что судьба-πεπρωμένη — это «определенный» (πεπερασμένη) и «свершенный» (συντετελεσμένη) распорядок, а судьба-εἱμαρμένη — это сцепление [причин] (εἰρομένη) или по велению бога, или в силу некогда существовавшей причины. Что касается мойр, то и они [по его мнению] называются так потому, что нечто разделяют на части и уделяют каждому из нас (ἀπὸ τοῦ μεμερίσθαι καὶ καταvενεμῆσθαί τινα ἡμῶν ἑκάστῳ). Поэтому и рок (τὸ χρεών) называют участью и говорят: выпала судьба. А число мойр указывает на три [периода] времени, в течении которых все оборачивается и по завершении которых совершается. Лахесис зовется так потому, что каждому определяет его жребий (παρὰ τὸ λαγχάνειν), Атропос — потому что это определение нерушимо и неизменно (κατὰ τὸ ἄτρεπτον καὶ ἀμετάθετον τοῦ μερισμοῦ), а Клото — потому что сплетает и связывает все (παρὰ τὸ συνκεκλῶσθαι καὶ συνείρεσθαι τὰ πάντα); и у всех трех — единый упорядоченный путь. И такой вот и тому подобной болтовней Хрисипп думает доказать, что повсюду царит необходимость.

Ср. Феодорит Киррский VI 11.

---

[1] Эпикуреец II в. н. э., известный своей критикой Хрисиппова фатализма.

915. Диоген Лаэртий VII 149 [=] Посидоний фрг. 25 Edelstein-Kidd; SVF I 149; SVF III Боэт фрг. 5. Все происходит согласно судьбе, говорят Хрисипп в книгах «О судьбе», Посидоний во второй книге сочинения «О судьбе» и Зенон, а Боэт — в первой книге сочинения «О судьбе». А судьба — это причинная цепь всего существующего (αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη), или разум, согласно которому происходит все в мире.

916. Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов VI 14. А стоик Хрисипп сказал, что неизбежное (τὸ κατηναγκασμένον) не отличается от судьбы, которая есть движение вечное, целостное и упорядоченное (ἀίδιον, συνεχῆ καὶ τεταγμένην).

Стобей. Эклоги I 5, 15 p. 78, 4 W. (Аэтий I 27, 2 DDG p. 322 Diels. [Хрисипп говорит], что неизбежное (τὸ κατηναγκασμένον) не отличается от судьбы <...> [и происходит] в силу тесного сцепления частей.

917. Аэтий I 28, 4. Стоики говорят, что [судьба] – это сцепление, то есть нерушимый порядок и сочетание причин (τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον).

Ср. Суда под словом εἱμαρμένη.

918. Немесий. О природе человека 37 p. 108, 15 Morani. А судьба – это некое нерушимое сцепление причин (εἱρμός... αἰτιῶν ἀπαράβατος), – так ее определяют стоики, – то есть [их] неизменный порядок и сочетание; и она определяет исходы не ради пользы [каждого человека], но сообразно своему движению и собственной необходимости.

919. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (III 76) = Цицерон. О судьбе фрг. 2 Giomini. Вот определение судьбы у Туллия, который говорит: «Судьба – это связь вещей (conexio rerum), вечно поддерживающая сама себя (se invicem tenens), которая изменяется по своему порядку и закону, но так, что само разнообразие [повторяется] вечно (ut ipsa varietas habeat aeternitatem)».

920. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 185, 1 Bruns. Но действительно, существует общее мнение, что все происходящее согласно судьбе происходит в определенном порядке и последовательности, обладая своего рода непрерывностью... Ведь судьбой они называют сцепление причин.

921. Цицерон. О прорицании I 125–126. Судьбой же (fatum) я называю то, что греки называют [словом] εἱμαρμένη, – то есть порядок и последовательность причин, когда причина, связанная с [предшествующей] причиной, рождает из

себя последующую: это вечная истина, вытекающая изо всей вечности. А поскольку это так, то не произошло ничего, что не могло произойти; равным образом и не произойдет то, действующие причины (causae efficientes) чего не заложены в природе. **126.** Отсюда понятно, что судьба — это не то, о чем толкует суеверие, а то, что́ называет ею физика — вечная причина того, что все свершившееся произошло, существующее происходит, а последующее произойдет.

922. Цицерон. О природе богов III 14. ...Особенно если, по вашим словам, все происходит согласно судьбе, а судьба — то, что было истинным от века.

923. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (I 257). И тут же по ходу дела он разъясняет стоическое мнение, что судьбу невозможно изменить никаким образом.

Ср. там же (II 689).

924. Заметки к Лукану (II 306) p. 69 Us. И это соответствует учению стоиков, которые говорят, что судьба управляет миром, который, однажды возникнув, не может быть изменен даже волей богов.

925. Диогениан у Евсевия (Приготовление к Евангелию VI 8, 1; 3; 6). Со всем этим стоит сравнить и взгляды стоика Хрисиппа по тому же вопросу. В первой книге сочинения «О судьбе» он, стремясь показать, что все связано необходимостью и судьбой, приводит разные свидетельства, и в том числе такие слова поэта Гомера [цитируются Ил. XXIII 78—79; XX 127—128; VI 488 и др.] {...} **8, 3.** Но он так и не смог понять, что Гомер этими словами вовсе не свидетельствует в пользу его учения; если исходить из них, то скорее можно заключить, что не «все происходит (πάντα γίνεσθαι) согласно судьбе», а лишь кое-что случается (συμβαίνειν) {...} **8, 6.** Поэтому в Гомере Хрисипп нашел никак не сторонника, а противника того, что «все происходит согласно судьбе».

926. Юстин. Вторая Апология 7. Стоики утверждали, что все происходит согласно необходимости судьбы (καθ' εἱμαρμένης ἀνάγκην) {...} Природа всякой твари такова, что она способна и к пороку, и к добродетели; и ни одна из них не

заслуживала бы похвалы, если бы не обладала способностью обращаться в обе стороны[1]. То же самое повсюду подтверждают и здравомыслящие законодатели, и философы, — тем, что побуждают одно делать, а от другого воздерживаться[2]. Да и стоические философы в своем учении о нравах безусловно одобряют это, признавая тем самым, что в своем учении о началах и о бестелесном шли неправильным путем. Ведь если они скажут, что действия людей управляются судьбой, то должны будут признать, что Бог — это лишь нечто вечно обращающееся, изменяющееся и разрешающееся в то же самое, и что у них есть представление только о преходящем, а сам Бог и в частях, и в целом присутствует во всяком зле, — или что вообще нет ни порока, ни добродетели (но это противоречит всякому здравому смыслу, понятию и разуму).

[1] Ср. ниже, фрг. 959 сл.
[2] Ср. SVF III 312 сл.

927. Фульгенций. Мифология (вступление). Однако ошибки человеческого восприятия рождаются исключительно под влиянием случайных внешних воздействий (fortuitis compulsationibus). Так пишет и Хрисипп в своем сочинении «О судьбе»: «Замыслы искажаются случайными воздействиями».

6.2. Божественная судьба

928. Александр Афродисийский. О судьбе 31 p. 203, 12 Bruns. Как же согласовать друг с другом утверждение, что судьба — это бог, который направляет все сущее и возникающее в мире на сохранение самого мира и существующего в нем порядка вещей, и утверждение, что, заботясь о самых нечестивых деяниях, она привлекает в соучастники саму Пифию?

929. Прокл. Схолии к «Работам и дням» Гесиода (ст. 105) Gaisford. Невозможно отклонить ум Зевса, то есть судьбу: ведь именно ее-то стоики и называют умом Зевса.

930. Схолии к «Теогонии» Гесиода (ст. 411) Di Gregorio. [«Породила Гекату».] Так она называется, потому что забо-

тится обо всем (ἑκάστου): судьба властвует надо всем, что на земле и в море; все молятся Мойре как богине.

931. Схолии к «Илиаде» (VIII 69) Erbse. Стоики говорят, что судьба и Зевс — одно и то же.

932. Августин. О Граде Божьем V 8. А с теми, кто называет судьбой не расположение звезд (какое складывается при зачатии, рождении или начале чего-нибудь), а сцепление и последовательность всех причин (управляющую всем, что происходит), — с теми нет нужды входить в долгие рассуждения и споры о названии, раз сам порядок и определенную связь причин они приписывают воле и власти верховного Бога, который (как они прекрасно и совершенно верно считают) и знает все, прежде чем оно появляется, и ничего не оставляет неупорядоченным: от него исходит всякая власть, хотя не от него воля всякого человека. Это доказывает, что они называют судьбой в первую очередь волю верховного Бога, власть которого неодолимо простирается на все.

933. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 144 [=] SVF I 551. Поэтому многие считают, что различие между промыслом и судьбой чисто мнимое, так как на самом деле они представляют собой одно и то же, поскольку провидение — это и будет воля бога, а его воля, далее, — это последовательность причин. Отсюда следует, что все происходящее по судьбе (fatum) происходит также и в согласии с промыслом (providentia), и точно так же согласное с промыслом согласно и с судьбой (как считает Хрисипп). А по мнению других, то, что подвластно промыслу, в силу этого происходит неизбежно (fataliter), но не все, что неизбежно, вытекает из промысла — так считает Клеанф.

6.3. Всем движет одна сила

934. Плотин. Эннеады III 1, 4, 1 H.-Schw. Но одна ли и та же душа, простираясь по всему, пронизывает все, и все ли частичное движется той же самой душой, что и целое? Так как причины исходят оттуда, то, значит, оттуда же проистекают непрерывность последовательного, его связность и судьба. Как если бы кто сказал, что у растения, имеющего

начало из корня, простирающееся из корня по всем его частям созидание, ощущение и единое устроение всех его частей есть единая связность и своего рода судьба растения.

935. Плутарх. О противоречиях у стоиков 47, 1056 d. Не единожды или дважды, а во многих местах, и особенно в своей «Физике», он написал, что отдельные природы или движения встречаются со многими препятствиями и помехами (ἐνστήματα... καὶ κωλύματα), но природа в целом не встречает препятствий[1].

[1] Теория «препятствий» имела, вероятно, универсальную применимость во всех частях стоического учения — от логики до этики — и была призвана объяснить причину отклонения конкретных ситуаций (гносеологических, физических, этических) от заданной нормы.

936. Александр Афродисийский. О судьбе 9 p. 175, 7 Bruns. И разве не нелепо и не противоречит очевидности утверждение, будто необходимость простирается настолько, что нельзя [случайно] ни совершить никакого движения, ни даже пальцем пошевельнуть (при том, что принципиально возможно в данный момент это движение и не совершать), а случайный поворот шеи, движение какого-нибудь пальца, подрагивание век и вообще любое действие в таком роде — все это проистекает из неких предшествующих причин и никогда не может происходить у нас иначе...[1]

Ср. Евсевий Кесарийский. Приготовление к Евангелию VI 9, 26.

[1] Сам Александр Афродисийский определял необходимое так: «Необходимым я называю не то, что связано с насильственностью действия... а то, что связано с естественностью происходящего, противоположное которому невозможно» (там же, p. 175, 5).

937. Плутарх. О противоречиях у стоиков 34, 1049 f — 1050 c. Прежде всего, в первой книге сочинения «О природе», уподобив вечность движения «болтушке»[1], так и этак вращающей и перемешивающей возникающие вещи, он высказал **1050 a.** следующее: «Поскольку устроение целого происходит таким образом, то в соответствии с ним неизбежно, что мы находимся в [одном из тех] состояний, в каких мы

могли бы находиться, – будь это болезнь, противоположная нашей природе, увечье, занятия грамматикой или музыкой». И снова, немного ниже: «На этом основании мы выскажем подобные суждения о нашей добродетели и о нашем пороке, и вообще об искусстве и неискусности, как я сказал». И еще немного ниже, исключая всякую двусмысленность: «Никакая вещь, даже самая ничтожная, не может возникнуть иначе, как согласно всеобщей природе и ее разуму». О том, что всеобщая природа **1050 b.** и всеобщий разум природы суть судьба, промысл и Зевс, знают даже антиподы, потому что стоики разглагольствуют об этом везде. А еще [Хрисипп] говорит, что Гомер был совершенно прав, говоря «свершалась воля Зевса» [Илиада I 5] и указывая тем самым на судьбу и всеобщую природу, согласно которой все устроено {...} **1050 с.** А Хрисипп открывает путь пороку, раз он совершается не только по необходимости или по судьбе, но и в соответствии с божественным разумом и наилучшей природой. И это тоже можно видеть по следующему его дословному высказыванию: «Поскольку всеобщая природа простирается на все, то все, что только ни происходит и во всем мироздании, и в его частях, неизбежно будет происходить в полном и неизменном соответствии с этой природой и ее разумом, – поскольку этому устроению (οἰκονομία) ничто не может воспрепятствовать извне, и поскольку ни одна его часть **1050 d.** не может приобрести движение или состояние (σχέσις) иначе, как в соответствии со всеобщей природой». Но что же тогда такое эти состояния и движения частей? Ясно, что состояния – это пороки и болезненные состояния... а движения – это [сами акты] прелюбодеяния, кражи, предательства... И все это, будь то мелкое или значительное, не противоречит, по мнению Хрисиппа, разуму, закону и промыслу Зевса.

Плутарх. Об общих представлениях 34, 1076 е. Но если, как утверждает Хрисипп, даже мельчайшая часть [мироздания] не может вести себя иначе, как в соответствии с волей Зевса, а всякой одушевленной природе свойственно пребывать и двигаться сообразно тому, как Зевс ведет ее, направляет, устанавливает и располагает...

Плутарх. О противоречиях у стоиков 47, 1056 с. Наконец, он говорит, что ни одна вещь, дажа самая незначительная, не может пребывать или двигаться иначе, как в соответствии с Зевсовым разумом, который тождествен судьбе.

[1] Κυκεών – густой напиток из вина, меда, ячменной крупы, тертого сыра и других ингредиентов, который нужно было постоянно взбалтывать, чтобы он не расслаивался (то же сравнение – *Гераклит* В 125 DK).

938. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (III 90). [Вергилий] следует стоикам и академикам, по мнению которых противоречащее природе не происходит, а только представляется происходящим. Поэтому исключаются все магические искусства, как объясняет Плиний Старший в «Естественной истории» [XXVI 18; XXVII 57; XXX 1 и др.].

6.4. Предсказание доказывает существование судьбы

939. Диогениан у Евсевия (Приготовление к Евангелию IV 3). [Опровержение концепции судьбы, изложенное в сочинении Хрисиппа «О судьбе».] В упомянутом сочинении он приводит еще одно доказательство, которое звучит так. «Прорицания гадателей не были бы истинными, если бы все не обнималось судьбой», – словно не подлежит сомнению, что все предсказания так называемых гадателей сбываются или что (если хоть кто-нибудь согласиться с первым утверждением) все происходит согласно судьбе... Такое вот доказательство доставил нам Хрисипп, обосновывая его части друг через друга, а именно: что все происходит согласно судьбе, он стремится доказать с помощью мантики, а возможность самой мантики не может при этом доказать иначе, как приняв заранее, что все случается согласно судьбе {...} Затем, даже если бы, согласно его допущению, было истинно, что мантика способна постигать все будущие события и предвещать их, так что на этом основании можно было бы заключить, что все происходит согласно судьбе, – то все равно это никогда не могло бы доказать ее жизненной полезности (за которую Хрисипп, как представляется, больше всего воспевает мантику) {...} Ведь если предположить, что польза мантики будет доказана ее способностью предвещать, что в будущем нас ждут всевозможные несчастья, если мы не побережемся, то этим никак нельзя доказать, что все будет происходить согласно судьбе, – если от нас зависит беречься или не беречься. А если сказать, что и это подвластно необходимости, поскольку судьба простирается на все сущее, то и в этом случае

ценность мантики исчезает. Ведь ясно, что мы убережемся, если суждено, и не убережемся, если не суждено уберечься, — даже если бы все прорицатели предсказывали нам будущее. Поэтому и сам Хрисипп говорит, что хотя родители Эдипа и Александра, Приамова сына, всячески постарались их погубить и тем самым избежать предсказанного от них несчастья, им это не удалось. Таким образом, он говорит, что для них не было решительно никакой пользы от предвозвещения [будущих] несчастий, — в силу причинности из судьбы (διὰ τὴν ἐκ τῆς εἱμαρμένης αἰτίαν).

940. Александр Афродисийский. О судьбе 30, p. 200, 12 Bruns. Утверждать, будто разумно считать богов провидящими будущие события (поскольку-де нелепо утверждать, что они не знают чего-либо в будущем) и, приняв это, стараться доказать на этом основании, что все происходит в силу необходимости и согласно судьбе — это и неистинно, и неразумно.

941. Александр Афродисийский. О судьбе 31, p. 201, 32 Bruns. Превозносящие мантику и утверждающие, что только их учение способно ее обосновать, а на основании этого утверждения заключающие, что все происходит согласно судьбе... отваживаются говорить... явную глупость {...} К ним возникает немало вопросов. Почему, в частности, если все происходит по необходимости, божественные пророчества даются в виде советов, словно получившие их могут и остеречься того, что услышали, и поступить соответственно? Взять, хотя бы, полученное Лаем предсказание пифийского оракула, которое гласило, что ему не нужно иметь сына:

...Царь Фиванский,
Наперекор богам, ты не желай
Жене детей – родивши с нею сына,
Убийцу, Лай, родишь ты своего –
И весь за ним твой царский род погибнет.
(Еврипид. Финикиянки 17–20 пер. И. Ф. Анненского)

На это, как гласят их сочинения, они отвечают, что оракул вещал так не потому, что не знал, что Лай его не послушается (на самом деле он прекрасно это знал), а потому, что если бы он не дал этого предсказания, то с Лаем и Эдипом

ничего не могло бы и произойти, — то есть Лай не родил бы своего сына (как он сделал это), Эдип не был бы найден пастухом и отдан на воспитание коринфскому царю Полибу, а повзрослев, не встретил бы Лая на своем пути и не убил бы его по незнанию, и, стало быть, сын, будучи вскормлен родителями в отчем доме, не мог бы не знать родителей, — так что отца не мог бы убить, а на матери жениться. И вот чтобы все это сохранилось и исполнилось в действии судьбы (τὸ τῆς εἱμαρμένης δρᾶμα), бог и дал соответствующее представление через пророчество Лаю, — так, как если бы он был способен уберечься от предвещенного; а если он зачал в пьяном виде, то произвел дитя на свою погибель: именно такое объяснение и послужило началом всех этих нечестивых росказней.

942. Прокл. О промысле и судьбе 49 (лат. версия I p. 71 Cousin). А другие, приписывая богу точное знание, заключают на этом основании, что все происходит по необходимости. Таковы мнения перипатетиков и стоиков.

943. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 160. Итак, [последователи Хрисиппа] утверждают, что если бог с самого начала знает все события еще до их свершения, не только небесные, которые как некоей судьбой управляются счастливой необходимостью вечного блаженства словно управляются, но даже и наши помыслы и намерения... — бог не может ошибаться: все с самого начала установлено и решено, — и то, что, как говорят, в нашей власти (in nostra potestate), и случайное, подверженное превратностям. Если, далее, все уже от века определено, то, заключают они, все происходящее происходит в силу судьбы. Иными словами, все законы, поощрения, порицания, наставления и все прочее в таком роде, — все это связано фатальными условиями: если кому-то что-то суждено, то одновременно определено и то, при чьем участии или содействии это должно произойти. Если, например, кому-то суждено разбогатеть на морской торговле, то при содействии именно такого, а не другого кормчего, или если какому-нибудь государству суждено пользоваться добрыми законами и нравами, то Спарте это было суждено при помощи законов Ликурга. Или же, если кому-то было суждено стать справедливым, например, Аристиду, то

этому должно было способствовать родительское воспитание в справедливости и равенстве[1].

Там же 161. По их словам, несомненно, что и искусства подвластны велениям судьбы: ибо ими давно уже было назначено, какой больной с помощью какого врача поправится. При этом нередко бывает, что больной выздоравливает не с помощью врача, а с помощью неискушенного человека, — ибо на таких условиях это будет назначено. То же самое действительно в отношении похвал, порицаний, наказаний, поощрений. Нередко случается, что правильные действия при неблагоприятной судьбе не только не получают одобрения, но, напротив, доставляют порицание и наказание. И вместе с тем они говорят, что прорицание действительно ясно показывает, что успех дела уже давно был предрешен: ведь если нечто не было назначено заранее, то и прорицатели не могли бы постичь смысл этого события. А все движения наших душ на самом деле не что иное, как повиновения велениям судьбы (ministeria decretorum fatalium), — поскольку неизбежно, что через наши действия проявляются действия судьбы. Таким образом, люди получают в удел те [сопутствующие условия,] которые назначены и вне которых никакое действие невозможно — как движение или покой невозможны вне места.

---

[1] Т. е. «синтетическая» причинность судьбы дифференцируется в соответствии с функциональным делением причин. См. SVF II 346 сл.

944. Цицерон. О прорицании I 127. Сверх того, если все происходит согласно судьбе... то если бы нашелся такой смертный, который смог бы охватить своим умом всю совокупность причин, он ни в чем не мог бы ошибиться. Ведь тот, кому ведомы причины будущих событий, знает, конечно, и все, что произойдет. Но поскольку кроме бога, это никому недоступно, то на долю человека нужно оставить лишь предвидение будущего по каким-нибудь знакам, указывающим на последующие события. Будущие события происходят не вдруг: движение времени подобно разматыванию каната, при котором не возникает ничего нового, раскрывающегося впервые.

6.5. Бесконечная цепь причин

945. Александр Афродисийский. О судьбе 22 p. 191, 30 Bruns. Они говорят, что этот вот мир, единый, обнимающий в себе все сущее и управляемый жизнетворной, разумной и мыслящей природой, сохраняет вечный распорядок сущего, протекающий благодаря некоей последовательности и порядку (κατὰ εἱρμὸν τινα καὶ τάξιν) [причин], — поскольку предшествующее служит причиной последующего. Все причины связаны между собой таким образом, и поэтому в мире не происходит ничего такого, что во всех отношениях не вытекает из этого порядка и не связано как причина с другой причиной; равным образом, ничто из происходящего не может быть оторвано от предшествующих причин (так, чтобы не следовать из какой-нибудь из них в силу связанности). Так что за всем происходящим следует другое, которое в силу необходимости зависит от него как от причины, и все происходящее имеет нечто прежде себя, с которым связано причинной связью (ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται)[1]. Ничто в мире не может ни существовать, ни появиться беспричинно (μηδὲν... ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι), потому что в нем нет ничего оторванного или отделенного от предшествующего. Если привнести в мир беспричинное [необусловленное] движение, он разорвется, разделится и не сможет оставаться единым миром, вечно управляемым одним порядком и устроением. Но такое движение вводится, если не все сущее и возникающее имеет некие предшествующие причины (προγεγονότα), из которых по необходимости следует. Поэтому, говорят они, беспричинное возникновение и возникновение из ничего (ἐκ μὴ ὄντος), — вещи подобные и равно невозможные. Именно так устроено мироздание, и это устроение деятельно и бесповоротно (ἐνεργῶς τε καὶ ἀκαταστρόφως) осуществляется с бесконечных времен и не имеет предела в будущем. Между причинами существует определенное различие, и, разъясняя это различие, они перечисляют множество причин: предшествующие, содействующие [со-причины], связующие, соединяющие и прочие[2] (впрочем, наша задача — не входить в подробности, перечисляя все детали, а лишь показать общий замысел их теории судьбы). Но хотя причины и многообразны [по функциям], для всех без исключения, по их словам, действительно одно: при наличии определенной причинной ситуации,

то есть определенной причины и ее следствия (τῶν αὐτῶν ἁπάντων περιεστηκότων περί τε τὸ αἴτιον καὶ ᾧ ἐστιν αἴτιον), невозможно, чтобы результат был то одним, то другим[3]; возможность подобного исхода будет означать наличие некоего беспричинного движения. А саму эту судьбу, то есть природу и разум, который управляет всем, они называют богом; она присутствует во всех сущих и возможных вещах и, таким образом, использует собственную природу всех отдельных вещей на благоустройство мироздания. Вот, если говорить кратко, какова измышленная ими концепция судьбы.

Там же 23 р. 193, 4. Поскольку все сущее так или иначе причинно обусловлено, то все вещи, возникающие в силу [предшествующих причин] и соответствующим образом, зависят друг от друга, поскольку последующие неразрывно связаны с предшествующими, — что они считают сущностью судьбы...

---

[1] Использование однопорядковых терминов в логике и физике служит еще одним подтверждением того, что стоики отождествляли логическое и физическое следование. См. SVF II 240.

[2] См. SVF II 346 сл.

[3] Эта формулировка весьма близка к возможному определению любого научного закона.

946. Плотин. Эннеады III 1, 2, 17 H.-Schw. Те, которые, дойдя до начала всех вещей, выводят из него все, говорят о причине, простирающейся по всему, называя ее не только движущей, но и производительной причиной всякой вещи, и считают ее судьбой, то есть верховной причиной, которая производит все — не только все происходящее вне нас, но и наши помыслы берут начало в ее движениях, подобно тому, как каждая часть живого организма движется не сама собой, а благодаря ведущему началу в каждом живом существе. Однако... если кто-то скажет, что существует и сцепление причин друг с другом, и их извечная связь, и что последующие причины вечно следуют за предшествующими и таким образом восходят к ним, возникая благодаря им и не имея возможности возникать без них, так что последующее служит предшествующему — тот, кто скажет это, пожалуй, введет судьбу под другим именем.

947. Александр Афродисийский. О судьбе 23 р. 193, 25 Bruns. [Не всякая потенциально дееспособная причина реально становится причиной чего-нибудь.] Называть все это скопление причин причинами и вместе с тем прибегать к указанию на неизвестность того, причинами чего они являются (подобным же образом, несомненно, им часто приходится поступать и со своим промыслом) — это, конечно, выход для их безвыходных измышлений.

948. Александр Афродисийский. О судьбе 25 р. 194, 25 Bruns. Разве это не очевидная ошибка — утверждать, что все следующее за чем-нибудь из него же получает и причину своего существования, а все, что предшествует чему-нибудь, является его причиной?

Там же р. 195, 1. Поэтому можно удивляться тому, как они излагают свое учение о причинах: возникшее раньше всегда выступает у них причиной последующего и производит некое сочетание и совокупность причин, и само оно есть причина того, что ничто не бывает без причины{...} **195, 13.** ...Если ночь не является причиной дня, а зима — лета, и они не связаны друг с другом в неразрывную цепь, это еще не основание утверждать, что [смена ночи и дня] происходит беспричинно[1], и что если все будет обстоять не так, то единство мира и всего происходящего и сущего в нем распадется. [Божественные светила и их круговращение — достаточная защита целостности всего происходящего в мире. Да и ходьба не беспричинна, хотя ее причиной и не является вставание[2].] А ведь подобную связь причин[3], о которой они толкуют, они как раз и обосновывают тем обстоятельством, что без причины ничего не происходит.

---

[1] ἀναιτίως Bruns; ἂν ἕως codd., Thillet (Paris, 1984).

[2] Не приводит Арним.

[3] ὥστ' ὁ τούτων τῶν αἰτίων εἱρμός Thillet (Paris, 1984); ὥστ' οὐχ ὁ τῶν αἰτίων εἱρμός Bruns.

949. Александр Афродисийский. О судьбе 25 р. 196, 1 Bruns. Разве не нелепо утверждать, что цепь и последовательность причин бесконечна, так что нет ни первой, ни последней? {...} Ведь этим рассуждением устраняется, по-види-

мому, и само знание, если знание — это в собственном смысле познание первых причин (τῶν πρώτων αἰτίων γνῶσις), а у них в причинном ряду нет ничего первого. К тому же и не всякое нарушение порядка опасно для того [устроения], в пределах которого происходит {...} Поэтому если нечто подобное случается в мире, то совершенно не нарушает благоденствия мира, равно как случайная нерадивость служителей не нарушает благоденствия дома и его господина.

950. Цицерон. О судьбе 7—8. Обратимся теперь к силкам Хрисиппа и сначала ответим ему, пожалуй, насчет этого сцепления вещей (contagio rerum)... Мы знаем, как отличаются друг от друга по своей природе различные места: одни здоровые, другие — болезнетворные; в одних страдают от мокрот, то есть от избытка [жидкости], в других — иссыхают и засушиваются. В Афинах воздух чистый, и поэтому, как считается, жители Аттики обладают острым умом, а в Фивах — с примесями, почему и сами фиванцы отличаются плотным и сильным сложением. Но не этот чистый воздух послужил причиной того, что кто-то стал слушать Зенона, или Аркесилая, или Феофраста, и не примеси побудили кого-то искать победу на Немейских [играх], а не на Истмийских... **8.** Как свойство места может влиять на то, что мы предпочитаем прогуливаться в портике Помпея, а не на [Марсовом] поле, и с тобой, а не с другим, и не в календы, а в иды? Поэтому, надо полагать, на какие-то вещи свойство места влияет, а на какие-то — нет, и точно так же, если угодно, влияние звезд распространяется на какие-то вещи, но, несомненно, не на все.

951. Цицерон. О судьбе 8—9. Но, говорит [Хрисипп], раз люди по своей природе так непохожи друг на друга (одни любят сладкое, другие — горьковатое, одни сладострастны, другие — гневливы, или жестоки, или горделивы, а иные не переносят этих пороков), то в таком случае, раз их природы так различны, что удивительного, если эти различия возникли от разных причин? **9.** Рассуждая так, он не понимает, о чем идет речь и что такое причина: ведь если кто-то склонен к чему-то по природным и предшествующим (naturales et antecedentes) причинам, то не потому, что наши стремления и желания тоже зависят от природных и предшествующих

причин: если бы все обстояло так, то ничто от нас не зависело бы. Нужно признать, конечно, что не от нас зависит иметь острый или тупой ум, крепкое или слабое здоровье. Но тот, кто заключает из этого, что не в нашей воле сидеть или гулять, тот не понимает, что за чем следует {...}

6.6. Всякое высказывание или истинно, или ложно [название пункта относится к логике и не соответствует содержанию; ср. SVF II 166; 196; 201 сл.]

952. Цицерон. О судьбе 20—21. Хрисипп предлагает еще и такое умозаключение: «Если существует движение без причины, то не всякое высказывание (enuntiatio), — которое у диалектиков называется ἀξίωμα, — будет истинным или ложным: ведь то, что не будет иметь причин своего появления, то не будет ни истинным, ни ложным; но всякое высказывание или истинно, или ложно; значит, не существует движения без причины. **21.** Но если это так, то все происходящее происходит в силу предшествующих причин (causis antegressis). Выходит, следовательно, что все происходящее происходит согласно судьбе» {...} Поэтому Хрисипп прилагает все силы, доказывая, что всякое ἀξίωμα или истинно, или ложно. И как Эпикур опасается, что если признать это, то нужно будет признать, что все происходящее происходит в силу судьбы... так же Хрисипп боится, что если он не будет отстаивать положение, согласно которому всякое высказывание или истинно, или ложно, то не сможет сохранить и того положения, согласно которому все происходит в силу судьбы и из вечных причин будущих вещей.

Ср. там же, 38.

953. Цицерон. О судьбе 28. [Аргументы Карнеада против Хрисиппа.] Но даже если всякое высказывание или истинно, или ложно, то отсюда вовсе не следует, что существуют неизменные и к тому же вечные причины, препятствующие тому, чтобы нечто произошло иначе, чем должно было произойти. Могут быть и случайные (fortuitae) причины, которые не включены в порядок вещей и в мир, но позволяют со значением истинности делать, например, такое высказывание: «Катон придет в сенат». И хотя будущее, — если [высказывание о нем] истинно, — так же неизменимо, как и про-

шедшее, не нужно по этой причине опасаться судьбы или необходимости. Ведь, во всяком случае, нужно признать, что если высказывание «Гортензий приедет в Тускулан» не истинно, значит, оно ложно. А [эпикурейцы] считают, что [высказывание может быть] ни тем, ни другим; но это невозможно.

954. Цицерон. О судьбе 11—20. [Человек способен избежать пороков по собственной воле.] Но [эта возможность] исчезнет, если сила и природа судьбы будет подтверждена на основании прорицания. Ведь если прорицание действительно существует, то из каких основоположений (percepta) это искусство исходит (основоположениями я называю то, что по-гречески называется θεωρήματα)? Я никак не могу поверить, чтобы люди, сведущие в каком-нибудь искусстве, не исходили в своем деле ни из каких основоположений; то же самое относится и к тем, которые с помощью прорицания предсказывают будущее. **12.** У астрологов, в частности, есть основоположение такого рода: «Если кто родился, допустим, при восходе Сириуса, тот не умрет в море». Смотри же, Хрисипп, как бы тебе не проиграть дела, в котором у тебя серьезный спор с Диодором, сильным диалектиком. Ведь если, [скажет он,] истинно умозаключение: «Если кто родился при восходе Сириуса, тот не умрет в море», то истинно и такое: «Если Фабий родился при восходе Сириуса, Фабий не умрет в море» {...} И поскольку считается несомненным, что Фабий родился при восходе Сириуса, {...} то [вывод] «Фабий умрет в море» выражает такого рода событие, которое не может произойти. Следовательно, все, что ложно высказывается относительно будущего, произойти не может. **13.** Но этот [вывод], Хрисипп, для тебя совершенно не подходит, и как раз здесь у тебя с Диодором наибольшие разногласия. Ведь он утверждает, что произойти может только то, что или уже истинно, или будет истинно, и все, что произойдет в будущем, по его мнению, необходимо должно произойти, а все, что не произойдет, и не может произойти. А ты говоришь, что произойти может и такое, что не произойдет. Например, эта гемма может разбиться, хотя [реально] это никогда не случится; Кипсел[1], как ты считаешь, вовсе не неизбежно должен был править Коринфом, хотя это за тысячу лет до того предсказал оракул Аполлона. Но если ты будешь доверять этим божественным предсказаниям, то признаешь, что все ложные

высказывания о будущем не могут сбыться... А если высказывание о будущем истинно и оно сбылось, то ты наверняка скажешь, что оно необходимо, — хотя ведь это все мнения Диодора, для вас неприемлемые. **14.** Действительно, если истинно высказывание: «Кто родился при восходе Сириуса, тот не умрет в море», то первая часть высказывания: «Кто родился при восходе Сириуса» необходима (ведь все истинные высказывания о прошлом необходимы, — что признает и сам Хрисипп, не соглашаясь со своим учителем Клеанфом[2], поскольку высказывания о прошлом не могут менять значения, и в том числе с истинного на ложное)... и, значит, то, что из него следует, тоже необходимо. Но Хрисипп не считает, что это действительно во всех случаях; однако если налична природная причина того, почему Фабий не умрет в море, то Фабий не может умереть в море. **15.** Здесь Хрисипп в запальчивости указывает, что халдеи и прочие прорицатели ошибаются и что им, когда они формулируют свои основоположения, нужно использовать умозаключения другой формы, то есть вместо «если кто рожден при восходе Сириуса, тот не умрет в море» говорить «не вместе [истинно]: некто рожден при восходе Сириуса, и он умрет в море». Занятная вольность! Чтобы самому не столкнуться с Диодором, он поучает халдеев, как им нужно формулировать свои основоположения. Но я спрашиваю: если халдеи в своих предсказаниях должны предпочитать отрицание неопределенной конъюнкции (negatio infinitae coniunctionis) неопределенной импликации (infinitum conexum), то почему этого не могут делать врачи, или геометры, или представители прочих наук? {...} **16.** Есть ли вообще такое [высказывание], которое таким же образом нельзя было бы преобразовать из импликации в отрицание конъюнкции? Ведь одно и то же содержание мы можем выразить различными способами {...} Существует много способов высказать что-либо, но нет превратнее того, который Хрисипп пытается навязать халдеям с позиции стоиков {...} **19.** Истинность высказывания «Карнеад поступил в Академию» не обусловлена вечными причинами, проистекающими из природной необходимости, но и не остается совсем без причин: дело в том, что есть различие между причинами, предшествующими по случаю, и причинами, выражающими природное действие {...} **20.** Утверждающие, что будущее неизменимо и что невозможно истинное

[высказывание] о будущем превратить в ложное, [т. е. Диодор,] тем самым отнюдь не подтверждают необходимость судьбы. А вот те, которые вводят вечный ряд причин, лишают человека свободной воли и порабощают его необходимостью судьбы.

---

[1] Тиран Коринфа (конец VII в. до н. э.), которому оракул предрек верховную власть в городе (*Геродот* V 92).

[2] См. SVF I 489; II 283.

[3] Характер связи явлений, выражаемый суждениями мантики (и вообще всеми суждениями о будущем), отчетливо выясняется лишь *после* того, как предсказанное свершится и станет прошлым. До тех пор их нельзя проверить на доступных всем основаниях. Поэтому Хрисипп не считал корректным формулировать эти суждения в виде импликативных высказываний, построение которых отвечало бы строгим критериям логического знака. Мысль его очевидна: установить строгую логическую зависимость здесь нельзя, так как мантика устанавливает лишь гипотетическую, не-необходимую связь между эмпирическими фактами. Суждения мантики, как индуктивные суждения, не могут быть всегда верными (иначе они были бы необходимыми) и не могут, следовательно, формулироваться как законы. Остается предположить, что Хрисипп считал негативную конъюнкцию (третья фигура – см. SVF II 231 сл.) менее строгой по сравнению с импликацией (хотя с формальной точки зрения они одинково строги) и применял ее к целому классу случаев, где принципиально неизвестна строгая кондициональная зависимость.

6.7. Соопределенное (опровержение «ленивого софизма»)

956. Цицерон. О судьбе 30. [Если нечто предопределено, то бессмысленно избегать своей участи.] Это умозаключение опровергается Хрисиппом. Среди [высказываний о] событиях, говорит он, одни простые [необусловленные] (simplicia), а другие – связанные [обусловленные][1]. Простое событие [выражено в высказывании] «Сократ умрет в такой-то день»: день смерти для него определен и не зависит от того, сделает он что-нибудь или не сделает. А вот если предсказано: «У Лая родится Эдип», то тут уже нельзя добавить: «Сойдется ли Лай с женой или не сойдется», – ведь это события связанные и потому соопределенные[2]. А называет он их так, поскольку было назначено, что Лай должен был сойтись с же-

ной и от этого предстояло родиться Эдипу. Точно так же, если сказать: «Милон будет состязаться на Олимпийских играх», и кто-то заключил бы: «Значит, будет у него соперник или не будет, все равно вступит в состязание», — тот совершил бы ошибку, поскольку [высказывание] «будет состязаться» [относится к] связанному событию, ибо никакое состязание невозможно без соперника. Так же опровергаются и все софизмы этого рода, — например, [умозаключение:] «Пригласишь ты врача или не пригласишь, все равно выздоровеешь», — потому что пригласить врача столь же определено судьбой, как и выздороветь. Подобные события, как я уже сказал, он называет соопределенными.

[1] copulata = συμπεπλεγμένα
[2] confatalia = συνειμαρμένα.

957. Ориген. Против Кельса II 20. Мы хотим напомнить эллинам слова, сказанные Лаю {...} Провидящий [Бог] так предсказал ему будущее:

Царь Фиванский,
Наперекор богам, ты не желай
Жене детей – родивши с нею сына,
Убийцу, Лай, родишь ты своего –
И весь за ним твой царский род погибнет.
(Еврипид. Финикиянки 17–20 пер. И. Ф. Анненского)

И отсюда становится ясно, что для Лая было возможно и не заводить детей, ибо прорицание не стало бы предлагать ему ничего невозможного. Однако он мог и зачать их: таким образом, ни то, ни другое не было вынужденно. А раз он, не послушав, зачал сына, то вследствие этого зачатия должен был пережить то, что рассказывается в трагедии об Эдипе, Иокасте и их сыновьях. А [теперь мы рассмотрим] так называемое «ленивое рассуждение» (ἀργὸς λόγος), софизм, который гласит... «Если тебе суждено выздороветь, то, пригласишь ты врача или не пригласишь, выздоровеешь. А если тебе суждено не выздороветь, то, пригласишь ты врача или не пригласишь, не выздоровеешь. Итак, тебе суждено или выздороветь, или не выздороветь; значит, ты напрасно приглашаешь врача». Но с этим рассуждением можно забавы

ради сравнить и вот такое: «Если тебе суждено завести детей, то сойдешься ты с женщиной или не сойдешься, заведешь, а если тебе не суждено завести детей, то сойдешься ты с женщиной или не сойдешься, не заведешь; итак, тебе суждено или завести детей, или не завести; значит, тебе нет нужды сходиться с женщиной». И подобно тому, как в данном случае ясно, что сходиться с женщиной – не напрасное дело (поскольку, не сходясь с ней, совершенно невозможно и завести детей), так же и выздоровление идет путем врачебного искусства; значит, необходимо признать, что врач нужен, а высказывание «ты напрасно приглашаешь врача» ложно. Все это мы привели постольку, поскольку нас побудили к этому слова мудрейшего Кельса: «Поскольку он [Христос] был Богом, он предрек это, и предсказанное должно было непременно (πάντως) произойти». Ведь если он понимает «непременно» в смысле «вынужденно-неизбежно» (κατηναγκασμένως), то мы с ним не согласимся, ибо оставалась возможность, что предсказанное не произойдет. А если он понимает «непременно» в том смысле, что произойдет то, чему внешние обстоятельства не препятствуют быть истинным, хотя было так же возможно, что оно и не произойдет, – то это никак не опровергает моего рассуждения[1].

---

[1] Если считать исходную посылку софизма истинной, он неопровержим, ибо его вывод можно представить как начало ряда строгих условных силлогизмов с обратным вектором (от будущего к прошлому). Видя эту трудность, Хрисипп стремился показать ложность исходной посылки. С его точки зрения, она сама должна быть доказана, что практически невозможно для всех суждений о будущем. Как противовес Хрисипп выдвинул теорию «соопределенных» событий (συνειμαρμένα, confatalia): если в причинном ряду нет хоть одного звена, нарушается весь ряд: например, если у Лая не будет жены, то Эдип не родится и т. п. Между тем, невозможно знать все будущие причины (включая решения действующих субъектов). Ср. ниже, фрг. 998.

958. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (IV 696). Если наша жизнь определяется судьбой, что значат заслуги? А если нас оценивают по заслугам, то в чем сила судьбы? Каким же образом он совмещает и судьбу, и засл ги? Далее, если он в своем месте сказал «каждому свой срок» [X 467], то почему

здесь говорит «раньше срока»? Соотношение этих вещей можно представить следующим образом. Одни предсказания называются возвещающими (denuntiativa), а другие — обусловленными (condicionalia). Возвещающие определяют будущие события бесповоротно, например: «Помпей трижды отпразднует триумф»; судьбой ему назначено, что, где бы он ни оказался, он отпразднует триумф трижды, и иначе случиться не может. Поэтому предсказание, которое объявляет об этом, и называется возвещающим. А обусловленное таково: «Если Помпей после Фарсальской битвы достигнет берегов Египта, то погибнет от меча»; тут уже не было неизбежно, что он увидит Египет, но если бы случай привел его в какую-нибудь другую землю, то он избежал бы своей участи...

6.8. Судьба и возможное (ср. SVF II 201 сл.)

959. Александр Афродисийский. О судьбе 10 р. 176, 14 Bruns. Они говорят, что хотя все происходит по судьбе, этим вовсе не устраняется возможное и вероятное (τὸ δυνατὸν καὶ ἐνδεχόμενον), поскольку возможным называется то, чему ничто не препятствует произойти (хотя бы [реально] оно не происходило никогда)[1], а то обстоятельство, что все происходит согласно судьбе, не исключает противоположного [тому, что реально произошло]. Поэтому даже и то, что не происходит, равно возможно, а доказательством тому, что оно может произойти при отсутствии препятствий, служит то, что эти препятствия нам неизвестны, — хотя, несомненно, что-то собой представляют. То самое, что, по их мнению, является причиной [возможного] возникновения противоположного согласно судьбе, то же самое служит у них причиной того, что [реально] оно не возникло, — если, как они говорят, невозможно, чтобы при наличии одних и тех же причин возникло что-то противоположное. Но говорить, как они говорят, что раз нам неизвестно, что это за причины, то они и не препятствуют происходящему... — это ли не детский лепет?

---

[1] См. SVF I 489; II 283. Сам Александр Афродисийский вслед за Аристотелем считает возможность действовать иначе актуальной способностью, выпадающей из универсальной причинности. Сто-

икам не удалось удовлетворительно обосновать автономию произвола, но они верно поняли или, во всяком случае, почувствовали, что принципиально нельзя показать, *как* осуществима свобода в феноменальном мире. Главное открытие стоиков, отчетливо не формализованное и оставшееся на уровне интуиции, состояло в следующем: «зависящее от нас» заключается в принципиальной способности поступать *иначе* по отношению к тому, что *реально* было (или будет) совершено; стало быть, сама эта способность *никогда не реализуется актуально* и может представляться только как чисто умопостигаемая.

960. Александр Афродисийский. О судьбе 10 р. 177, 2 Bruns. «Спасая» природу возможного таким способом (о котором мы только что упомянули), они делают вывод, что происходящее согласно судьбе, хотя оно и неотвратимо, происходит не в силу необходимости именно потому, что, с их точки зрения, возможно и противоположное [реально произошедшему,] а [определение] возможного тоже приведено выше.

961. Александр Афродисийский. О судьбе 10 р. 177, 7 Bruns. Это все равно, что сказать: высказывание «завтра будет морское сражение» может быть истинным, но при этом не необходимым. Но ведь необходимое — это то, что всегда истинно, а это высказывание уже не будет истинным, если морское сражение уже произошло. Но если это высказывание не необходимо, то и обозначаемая им смысловая предметность (τὸ ὑπ'αὐτοῦ σημαινόμενον), — непременное наличие в будущем морского сражения, — тоже не-необходима. Поэтому если сражение и произойдет, то не по необходимости[1] (то есть хотя истинно, что будет морское сражение, но не по необходимости), а несомненно, в силу вероятности; а если в силу вероятности, то тем, что все происходит согласно судьбе, не исключается и появление чего-то в силу вероятности.

---

[1] 'Ανάγκης δέ Arnim; ἀνάγκης ἀληθές Bruns, Thillet.

962. Александр Афродисийский. Вопросы и решения I 4 р. 10, 8 Bruns. У тех, кто говорит, что все возникает согласно судьбе, выходит, что возможным может быть только необходимое, но необходимым считается не вынужденное, а то,

противоположное чему невозможно, — при том, что у них, в одиночестве утверждающих, что все происходит согласно судьбе, происходящее необходимо (ἀναγκαίως) отличается от происходящего в силу необходимости (ἐξ ἀνάγκης), а происходящее по необходимости является, как они говорят, не происходящим вынужденно (βίᾳ), а происходящим в силу последовательности причин. Из этого понятно, что у тех, у кого все происходит согласно судьбе, ничто не может происходить вынужденно. Если же происходящее согласно судьбе происходит в силу сцепления причин и по некоторому божественному порядку, а ничто из происходящего по этому божественному порядку не происходит вынужденно, то и ничто из происходящего согласно судьбе не будет вынужденно {...} А говорить, что судьба производит нечто такое, что не может повиноваться своим причинам иначе как по принуждению, — это, по-видимому, совершенно противоречит божественному порядку. Если все происходит согласно судьбе, то этим исключается принудительное возникновение чего-либо, потому что даже и это, как сказано, произошло бы в порядке судьбы.

Там же р. 10, 32. И сверх того еще: если происходящее согласно судьбе происходит и согласно промыслу, то можно ли представить, почему, согласно промыслу, некоторые люди противодействуют тому, что тот же промысл устраивает правильным и благим образом?

963. Стефан. Комментарий к «Риторике» Аристотеля р. 263, 23 Rabe. Стоики... отождествили происходящее по большей части (τὸ ἐπὶ τὸ πολύ) с необходимым. Считая, что все происходит по необходимости, они устранили вероятное [как таковое], то есть равную возможность двух ситуаций, или вероятное в равной степени (τὸ ἐνδεχόμενον ἤγουν τὸ ὁπότερ' ἔτυχε, τὸ ἐπ' ἴσης ἐνδεχόμενον). Ибо [у Аристотеля — Риторика I 2, 1357 а 34 сл.] говорится, что вероятное — это происходящее по большей части (поскольку [последовательность событий] иногда нарушается), — но не в абсолютном смысле, то есть не всегда и не по необходимости (как это, пожалуй, определили бы стоики).

964. Ориген. Толкование на кн. Бытия vol. I р. 11 Delarue. Если выражение «произойдет непременно» (πάντως

ἔσται) толковать так, что предзнаемое [Богом] происходит по необходимости, то мы этого не признаем {...} Если же кто-то истолкует это выражение в том его значении, что будет то-то и то-то, а вероятно при этом и другое, с этим мы согласимся как с истинным, – имея при этом в виду, что Бог не может ошибаться, но напротив, знает, произойдет или не произойдет то, что может произойти или не произойти – {...} И, пожалуй, Премудрость Божья может сказать: «Вероятно, что такой-то сделает то-то и то-то, но возможно и противоположное; и хотя вероятно то и другое, я знаю, что он сделает то-то». Но в отличие от Бога, который мог бы сказать: «Невероятно, чтобы этот вот человек летал», оракул, давая, допустим, прорицание о ком-то, не может сказать: «Невероятно, чтобы этот человек был мудрым». Ведь возможность летать не существует вообще ни для какого человека, а вот возможность разумной и беспорочной жизни у него есть. А поскольку есть и другая возможность, то человек, не внимающий увещаниям и наставлениям, отдает себя худшей возможности, а тот, кто ищет истину и стремится жить по истине, – лучшей. Один не ищет истину, поскольку обращается к удовольствию, а другой ищет истину и поднимается к ней с помощью общих представлений и увещаний.

6.9. Судьба и случайность

965. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 333, 1 Diels. Некоторые признают и то, что случай существует и что он является причиной. Но что́ он такое, они сказать не могут, называя его «неясным человеческому уму» (ἄδηλον ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ), – словно это нечто божественное и демоническое и потому превышающее человеческое познание, – как, по-видимому, считают стоики {...} Похоже, что у эллинов учение о некоей божественности Случая существовало еще до Аристотеля, и не стоики первые заговорили о нем, – как думают некоторые.

966. Аэтий I 29, 7. Анаксагор [A 66 DK] и стоики [называли случаем] причину, неясную человеческому разуму. [Разуму нечто представляется] происходящим согласно необходимости, нечто – согласно судьбе, нечто – согласно выбору, нечто – согласно случаю, а нечто – самопроизвольно (ἃ μὲν

γὰρ εἶναι κατ' ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ' εἱμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον)[1].

---

[1] В строгом смысле ничего самопроизвольного и случайного в стоическом космосе быть не может; иначе говоря, «случай» и «самопроизвольность» — синонимы; ср. ниже, фрг. 970.

967. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения р. 179, 6 Bruns. Мнение, что случай — это неясная человеческому разуму причинность, принадлежит не тем, кто приписывает случаю определенную природу, а тем, кто считает, что случай заключается в тех жизненных ситуациях, которые возникают на пересечении причинных рядов (ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὰ αἴτια ποιᾷ σχέσει)[1].

Там же 14. Если они скажут, что случай — это причинность, неясная не каким-то, а всем вообще людям, то они просто не придут к согласию относительно случая, раз они допускают существование мантики и, соответственно, допускают, что при всей кажущейся неясности он может быть познаваем для каких-то людей.

---

[1] Для всех видов функционального деления причин понятие «судьбы» (εἱμαρμένη) выражает связь компонентов причинного ряда (основные + вспомогательные, или: решение субъекта + внешняя причинность — см. ниже, фрг. 976). Для всех видов классификации причин важно следующее. «Неизвестность» («случай») наиболее вероятна на «стыке» различных компонентов действующей причинности (причинных рядов различной функциональной значимости). Для исследователя причин это означает невозможность учесть всю причинность, т. е. небезусловность суждений мантики (см. SVF II 436; выше, фрг. 952 сл.).

968. Александр Афродисийский. О судьбе 8 р. 173, 13 Bruns. Но если происходящее случайно и самопроизвольно таково, что не происходит от предшествующих причин... то как же сохранить их упомянутое выше положение, что все сущее или возникающее по необходимости существует и возникает в силу прежде введенных или предшествующих причин, так что каждая возникающая вещь имеет в своей основе предшествующую причину, при наличии или возникновении которой с необходимостью существует или возникает

соответствующая вещь? Но утверждать (не сохраняя ничего из сказанного и вводя под другим названием тот же самый случай), что случай ничуть не устраняется тем, что все, как считается, происходит по необходимости, — это софистика... В таком случае ничто не мешает сказать, что судьба и случай — это одно и то же, и что устранить случай настолько же обоснованно, насколько и заявить, что все происходящее происходит в силу случая.

969. Александр Афродисийский. О судьбе 7 р. 172, 12 Bruns. Нельзя сохранить утверждение, что нечто происходит случайно, если, устранив саму природу происходящего таким образом, дать имя случая происходящему по необходимости.

970. Александр Афродисийский. О судьбе 8 р. 174, 1 Bruns. Определять случай и самопроизвольность как «причинность, неясную человеческому разуму» разве не то же самое, что вводить и устанавливать некое особое значение [термина] «случай»? Но ведь если для подтверждения этого значения использовать, например, высказывание «некоторые болеют случайно» (всякий раз, как причина болезни им неизвестна), — это будет явная ошибка.

971. Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов VI 15. И выходцы из Расписного портика говорят о причинности, неизвестной человеческому разуму.

972. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (VIII 334). [«Всемогущий случай и неотвратимая судьба».] Это он сказал вслед за стоиками, которые отдают рождение и смерть в руки судеб, а все, что между этим, — на долю случая: ведь в человеческой жизни все неясно. Он для того их и соединил, чтобы показать это мнение как бы во всей полноте, ибо ничто так не противоположно судьбе, как случай; но все это соответствует учению стоиков.

973. Плутарх. О противоречиях у стоиков 23, 1045 b—c. Некоторые философы[1], думая освободить стремления души от внешней причинности, наделяют ведущее начало [способностью] некоторого самопроизвольного (ἐπελευστική) движе-

ния, которое особенно ясно проявляется при наличии неотличимых [возможностей]. Действительно, говорят они, когда нужно выбрать одну из двух одинаковых и равно [привлекательных] вещей, то не существует причины, обращающей нас к одной из двух, поскольку [для нас в данном случае] одна ничем не отличается от другой; и тогда эта самопроизвольная сила души решает затруднение, сама собой производя отклонение (ἐπίκλισις) [к одной из них]. **1045 с.** Возражая против того, что они вынуждают природу [к действию] под влиянием беспричинного, Хрисипп во многих местах приводит в доказательство игральные кости, весы и многие другие вещи, которые не могут выпадать или отклоняться то так, то этак без некоторой причины, то есть без возникновения различия либо в самих вещах как таковых, либо в окружающей обстановке. По его мнению, беспричинное вообще невозможно, равно как и самопроизвольное, а в том, чтó некоторые воображают себе и называют самопроизвольными движениями, скрываются неизвестные причины, незаметно для нас обращающие наше стремление к одному из двух. Это высказывание относится к числу самых известных и часто повторяемых им. Но и по этому поводу сам же он высказывается иначе...

---

[1] То есть эпикурейцы.

6.10. Судьба и свобода выбора

974. Цицерон. О судьбе 39—44. Среди древних философов существовали две точки зрения: одни считали, что все происходит согласно судьбе таким образом, что эта судьба обладает силой необходимости... а другие, — что самопроизвольные движения души (motus voluntarii) не зависят ни от какой судьбы. Хрисипп же, подобно почетному арбитру, пожелал остаться между ними, хотя, пожалуй, больше склоняется к тем, кто хочет считать движения души свободными от необходимости. Но, развивая свои рассуждения, он попадает в такие затруднения, что поневоле подтверждает необходимый характер судьбы. **40.** А как это получается, можно, если угодно, рассмотреть на примере «согласий» (adsensiones)... Те древние философы, которым казалось, что все

происходит согласно судьбе, утверждали, что и «согласия» обусловлены [внешней] силой и необходимостью. А те, которые были не согласны с ними, освобождали «согласия» от судьбы и утверждали, что если обусловить «согласия» судьбой, то нельзя освободить их от необходимости {...}[1] **41.** А Хрисипп, который и выступал против необходимости, и при этом утверждал, что ничто не происходит без предшествующих причин, проводит различие между причинами[2], чтобы избежать [признания] необходимости и вместе с тем сохранить судьбу. «Одни причины, — говорит он, — завершенные и основные (perfectae et principales), другие — вспомогательные и ближайшие [содействующие] (adiuvantes et proximae). Поэтому, говоря, что все происходит согласно судьбе в силу предшествующих причин, мы понимаем под ними не завершенные и основные, а вспомогательные и ближайшие [содействующие]». Итак, тому выводу, к которому я пришел немного выше, он противопоставляет такое рассуждение: «Если все происходит согласно судьбе, то из этого следует, что все происходит в силу предшествующих причин, но не в силу основных и завершенных, а в силу вспомогательных и ближайших [содействующих]. И если эти последние не в нашей власти (in nostra potestate), отсюда не следует, что и само наше желание тоже не в нашей власти. А такой вывод был бы неизбежен, если бы мы стали утверждать, что все происходит в силу завершенных и основных причин; ведь если бы эти причины [как предшествующие] не были в нашей власти, то и желание не было бы в нашей власти. **42.** Поэтому данный вывод будет иметь силу и против тех, кто вводит судьбу таким образом, что наделяет ее свойством необходимости, но он не направлен против тех, кто не считает предшествующие причины ни завершенными, ни основными». А то его утверждение, что «согласия» происходят в силу предшествующих причин, можно, как он считает, объяснить весьма легко. Действительно, «согласие» не может возникнуть без воздействия впечатления (visum); а поскольку само впечатление вызывается ближайшей [вспомогательной], а не основной причиной, то, по мнению Хрисиппа (о чем я уже упомянул), «согласие» действует не так, словно оно может возникнуть безо всякого внешнего воздействия (поскольку по необходимости вызывается впечатлением), но подобно тому, как ведут себя цилиндр или излюбленный [Хрисиппом] волчок:

они способны прийти в движение, только получив толчок. Но когда это происходит, цилиндр катится и волчок кружится в силу своей природы, — что и составляет суть [данного явления]. **43.** «Следовательно, — говорит он, — тот, кто покатил цилиндр, придал ему движение, — но не «катимость»; точно так же и воспринимаемый нами предмет запечатлеется в нашей душе и как бы обозначит в ней свой образ, но «согласие» [на впечатление] останется в нашей власти, и здесь действительно сказанное о цилиндре: получив толчок извне, «согласие» в остальном будет действовать благодаря своей способности и природе. Поэтому если бы что-то происходило без предшествующей причины, то оказалось бы ложным утверждение, что все происходит согласно судьбе; но поскольку всему, что только происходит, очевидно предшествует некая причина, то как можно допустить признание того, что не все происходит соласно судьбе? Надо лишь иметь в виду, что причины различны и несходны» {...} **44.** Да и сам Хрисипп, признавая, что ближайшая и непосредственная причина «согласия» (adsensio) находится во впечатлении (visum) и что эта причина необходима для [возникновения] «согласия», не признает вместе с тем, что если все происходит согласно судьбе, то все происходит в силу предшествующих и необходимых причин.

[1] Следует, по мнению Арнима, полемическое рассуждение Аркесилая против Зенона и Клеанфа.

[2] См. SVF II 346.

975. Ипполит. Философумены 21 (DDG p. 571, 11). И то, что все существует согласно судьбе, они подтверждают следующим примером. Представим себе собаку, привязанную к повозке; если она сама хочет бежать следом, то одновременно и влечется повозкой, и бежит, соединяя, таким образом, свой произвол (αὐτεξούσιον) с необходимостью. Если же она не хочет бежать следом, то все равно будет принуждена к этому. То же самое относится и к людям: даже и противясь, они в любом случае не избегут своей участи[1].

[1] Ср. SVF I 527.

976. Аэтий I 27, 3. Платон, применяя [понятие] «судьба» к человеческим душам и человеческой жизни, вводит вместе с тем и причину, зависящую от нас (ἡ παρ' ἡμᾶς αἰτία)[1]. Подобно Платону поступали и стоики: они говорили, что необходимость – это неодолимая и принуждающая (βιαστική) причинность, а судьба – это упорядоченное сцепление причин (συμπλοκὴ αἰτιῶν τεταγμένη), и в этом сцеплении нечто зависит от нас, – так что одно выпадает нам, а другое – нет (ἐν ᾗ συμπλοκῇ καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς, ὥστε τὰ μὲν εἱμάρθαι, τὰ δὲ ἀνειμάρθαι).

[1] Никакой связной концепции судьбы и «зависящего от нас» у Платона, по-видимому, не было. Ср. Федон 115 а; Федр 255 b; Государство X 617 е сл.

977. Авл Геллий. Аттические ночи VII 2, 15 = Цицерон. О судьбе. Фрг. 1 Giomini. Поэтому Марк Цицерон, назвав (в книге, которую он написал о судьбе) этот вопрос самым темным и запутанным, говорит, что и философ Хрисипп не смог разрешить эти затруднения, буквально так: «Хрисипп, стараясь всеми способами доказать, что все происходит согласно судьбе и вместе с тем кое-что от нас зависит, тем самым совершенно запутался».

978. Эномай из Гадары[1] у Евсевия (Приготовление к Евангелию VI 7, 2) [=] Демокрит фрг. 41; 62 Лурье. Если положиться на мудрецов, то погибла, поистине исчезла из человеческой жизни способность распоряжаться нашей жизнью (τῆς ἡμετέρας ζωῆς ἡ ἐξουσία), – называть ли ее кормилом, опорой или основанием [жизни], – которую мы считаем повелительницей самой необходимости. Ведь Демокрит, если я не ошибаюсь, склонялся к мысли, что прекраснейшее достояние человека – это быть рабом, а Хрисипп – что полурабом.

Там же VI 7, 14. Но смешнее всего смесь и сочетание [двух положений]: нечто зависит от человека (ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τι εἶναι) и [вместе с тем] причинно-следственная детерминация (εἱρμός) сохраняет свое значение. Это рассуждение, как говорят люди сведущие, напоминает рассказ Еврипида. Лай пожелал породить детей: это было во власти Лая, и данное обстоятельство ускользнуло от взора Аполлона. А когда у Лая

родился сын, стала действительной неизбежная необходимость его смерти от руки сына. Тем самым, следовательно, необходимость [определенных] будущих событий позволила прорицателю предвидеть то, что произойдет в будущем[2].

Ср. там же, VI 7, 41.

---

[1] Киник 1-й половины II в. н. э.

[2] Ср. выше, фрг. 941; 956 сл.

979. Александр Афродисийский. О судьбе 13 р. 181, 13 Bruns. [Фактически] отнимая у человека свободу выбирать и свободу совершать противоположное [реально совершенному] (ἐξουσία τῆς αἱρέσεως καὶ πράξεως τῶν ἀντικειμένων)[1], они говорят, что происходящее при нашем участии [то есть в силу нашего влечения[2]] зависит от нас. Поскольку, говорят они, все сущее и происходящее по своей природе различно и непохоже (например, природы одушевленных и неодушевленных вещей неодинаковы, а природы одушевленных вещей, в свою очередь, тоже различны, причем видовые отличия сущего как раз и выражаются в несходстве соответствующих природ), то и все происходящее от той или иной сущности происходит соответственно ее природе. Иными словами, производимое камнем соответствует природе камня, производимое огнем — природе огня, а производимое живым существом — природе живого существа[3]. Таким образом, говорят они, ничто из происходящего от каждой вещи сообразно ее природе не может происходить иначе, но все происходящее от них происходит необходимым образом; вместе с тем, необходимость означает не необходимость принуждения (ἀνάγκη ἐκ βίας), а природную невозможность действовать то так, то как-нибудь иначе при наличии тех сопутствующих обстоятельств, без которых не может сложиться определенная ситуация: например, камень, брошенный с высоты, не может не лететь вниз, если нет никаких препятствий. Поскольку он сам по себе обладает тяжестью, то эта последняя и является [основной] причиной его движения; а когда присутствуют и внешние причины, содействующие природному движению камня, то камень падает, как ему положено от природы (ведь те причины, которые способствуют его движению, присутствуют в этот момент полностью и необходимым образом), и не только не может не

двигаться при наличии этих причин, но движется в данном случае по необходимости, а само производимое камнем движение сообразно судьбе[4]. То же самое рассуждение применимо и ко всему прочему: как обстоит дело с неодушевленными вещами, так же, говорят они, оно обстоит и с живыми существами. Ведь и живому существу свойственно движение согласно природе, которое и есть движение согласно влечению. Действительно, всякое живое существо как существо, наделенное движением, движется сообразно своему влечению, которое производится живым существом под влиянием судьбы. Итак, поскольку природа движений и действий, происходящих в мире под влиянием судьбы, такова, что одни из них, допустим, проявляются через землю, другие — через воздух, третьи — через огонь, а прочие — еще через что-нибудь, то некоторые проявляются и через живые существа (это и есть движения согласно влечению). Как они говорят, движения, производимые судьбой через живых существ, зависят от них, равно как все движения, происходящие по необходимости, зависят от всевозможных прочих [причин], — поскольку неоходимо, чтобы в данный момент присутствовали необходимые внешние причины, так что движение, совершаемое живым существом сообразно влечению, совершается некоторым образом и по необходимости, потому что у [живого существа] эти [природные] движения происходят в силу влечения и согласия (δι᾽ ὁρμῆς τε καὶ συγκαταθέσεως), а у [неодушевленных вещей] одни — в силу тяжести, другие — в силу теплоты, третьи — в силу какого-либо иного свойства <...> Это [природное движение], по их словам, «зависит от» живого существа, но в упомянутых [неодушевленных вещах] ни одно движение не «зависит от» камня или от огня. Вот каково, в кратком изложении, их мнение о том, что «от нас зависит» (τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν).

[1] Ср. выше, фрг. 959 сл.

[2] Конъектура Арнима.

[3] См. SVF II 458.

[4] См. SVF II 336 сл.

980. Александр Афродисийский. О судьбе 14 p. 183, 5 Bruns. Поскольку все действия живого существа происходят

не иначе, как под воздействием влечений, испытываемых живым существом, – причем влечение возникает в нем под воздействием «согласия», а при его отсутствии не возникает, – то, говорят они, это последнее зависит от живого существа, но его действия будут [после их свершения] иметь необходимый характер (ибо живое существо [реально] не могло действовать иначе), поскольку не могут происходить под воздействием чего-то иного или происходить под воздействием того же самого таким или иным образом; но само их осуществление, как они считают, зависит от живого существа.

981. Александр Афродисийский. О судьбе 14 p. 183, 21 Bruns. Далее, можно было бы подивиться тому, на каком основании они заявляют, что «зависящее от нас» присутствует во влечении и «согласии», – почему они и наделяют им всех животных. Ведь «зависящее от нас» отнюдь не состоит в том, что при возникновении некоего представления мы соглашаемся с ним и устремляемся к предмету этого представления[1].

Там же p. 184, 11. Если «зависящее от нас» заключается в разумном «согласии», которое возникает в результате акта решения (διὰ τοῦ βουλεύεσθαι)[2], а [стоики] говорят, что оно заключается в «согласии» и влечении (которое может возникать и вне-разумным путем), то из их слов ясно, что они весьма поверхностно разбирают вопрос о «зависящем от нас».

Там же p. 184, 20. Похоже, они пренебрегли разумом и поместили «зависящее от нас» во влечении; поэтому у них – раз они больше не настаивают, что «зависящее от нас» заключается в решении, – получается софизм. Ведь у них выходит, что «зависящее от» живого существа в происходящем сообразно влечению сводится к влечению же, поскольку живое существо не способно действовать помимо влечения...

---

[1] Далее Александр Афродисийский добавляет: «Пожалуй, с таким же основанием это [«зависящее от нас» у животных] можно понимать как доказательство и свидетельство произвольности [их действий]. Дело в том, что произвольное и «зависящее от нас» (τό τε ἑκούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν) – не одно и то же. Произвольное – то, что проистекает из невынужденного согласия (ἐξ ἀβιάστου συγκαταθέσεως), а «зависящее от нас» – то, что сопутствует согласию, возникающему на уровне разума и разумного суждения (μετὰ τῆς κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως). Поэтому если что-то «от нас зависит», то оно и произвольно, но не все произвольное «от нас за-

висит». Произвольно действуют и неразумные животные, в той мере, в какой их действия определены влечением и присущим им согласием, а иметь что-либо из происходящего «в своей власти» свойственно только человеку». Здесь Александр Афродисийский точно воспроизводит формулировки Аристотеля, для которого произвольное не тождественно разумному: произвольными считаются поступки детей и животных (любых неразумных существ), если они совершаются без принуждения (Никомахова этика III 4, 1111 b 4 сл.; Риторика I 10, 1368 b 33 сл.). Стоики же, по мнению Александра, некорректно отождествляют «произвольное» с «зависящим от нас». Ср. ниже, фрг. 1001.

[2] Мнение самого Александра Афродисийского.

982. Александр Афродисийский. О судьбе 15 p. 185, 7 Bruns. Основываясь на тезисе «допущение, что при наличии неизменных обстоятельств некто будет действовать то так, то иначе, равносильно признанию беспричинного движения», утверждать тем самым, что нельзя совершить противоположное тому, что будет совершено, — это ли не... пример недосмотра?

983. Александр Афродисийский. О судьбе 15 p. 186, 3 Bruns. Неверно утверждать, что раз принятие решения [у разумного существа] состоит в «согласии» на представление (τὸ φαινόμενον), то тем самым они, подобно прочим живым существам, следуют впечатлению, — ибо не всякое впечатление является [разумным] представлением.

984. Александр Афродисийский. О судьбе 26 p. 196, 13 Bruns. Их недоумения относительно того, существует ли такое «зависящее от нас», в пользу которого свидетельствует человеческий здравый смысл, не совсем лишены основания; но принимать нерешенные вопросы за решенные... и настаивать на том, что им самим неясно, — это ли не верх неразумия?

Там же p. 196, 21. Похоже, и нам неплохо перечислить некоторые из затруднительных для них вещей (на которых, впрочем, они решительнее всего основываются)... В числе их недоумений есть и такое. Если, говорят они, «зависящее от нас» — то, противоположное чему мы также способны совершить, и именно от этого зависят похвалы и порицания, побуждения и остережения, наказания и награды, то разум-

ность и обладание добродетелями не будет зависеть от тех, кто ими обладает, поскольку посредством добродетелей они не способны воспринять противоположные [добродетелям] пороки; равным образом пороки не будут зависеть от людей порочных, как не будет зависеть от них и возможность перестать быть порочными. Но нелепо отрицать, что добродетели и пороки зависят от нас и что с ними связаны похвалы и порицания. Значит, «зависящее от нас» заключено не в этом[1].

---

[1] Т. е. не в конкретном действии или состоянии, а в принципиальной способности действовать иначе.

985. Александр Афродисийский. О судьбе 32 р. 204, 12 Bruns. Да ведь и от богов [при таком положении вещей] больше не зависело бы быть такими [разумными] (как раз это тоже входит в число их недоумений), — поскольку в таком случае [разумность] была бы их [неизменным] природным свойством, а никакое [природное свойство] не зависело бы от его обладателя.

986. Плотин. Эннеады III 1, 7, 1 H.-Schw. Осталось рассмотреть, что это за начало, сплетающее и словно связывающее все между собой и доставляющее каждой вещи способность быть ею самой, которое считается единым и из которого все развивается согласно семенным логосам. Это воззрение, вообще говоря, весьма близко тому, которое утверждает, что всякое состояние и движение и нас самих, и всего остального берет начало в мировой душе, хотя бы оно [воззрение] и оставляло каждому из нас какую-то возможность совершить нечто по собственному усмотрению. Итак, в этом начале всецело заключена мировая необходимость, а при включении в него всех причин невозможно, чтобы что-нибудь не происходило, поскольку — если все объемлется судьбой, — для этого не может возникнуть ни препятствий, ни возможности произойти как-либо иначе. Если [причинность] устроена именно так и направляется из одного начала, нам остается только двигаться туда, куда она нас влечет. Ведь все наши представления будут зависеть от предшествующих причин, а влечения — возникать на основе этих представлений. Поэтому «зависящее от нас» окажется просто словом. Действи-

тельно, тот факт, что мы испытываем влечения, ничего не изменит, так как это самое влечение возникает в зависимости от упомянутых [предшествующих причин].

987. Цицерон. О судьбе 36. Но, по их словам, существует различие между двумя вещами — тем, без чего нечто не может произойти, и тем, благодаря чему нечто неизбежно должно произойти. И не является причиной то, что своей собственной силой не производит того, причиной чего называется. Равным образом, причина — не то, без чего нечто не происходит, а то, что своим появлением необходимо производит то, причиной чего является.

988. Ориген. О началах III 1, 2—4. Из движущихся вещей одни имеют причину движения в самих себе, а другие движутся только благодаря внешнему воздействию. Извне получают движение «движимые» вещи (τὰ φορητά) — бревна, камни и вообще все вещество, связываемое одной только структурой[1] (рассуждение, согласно которому движением считается даже разрушение тел, мы, конечно, оставим сейчас в стороне, поскольку оно не имеет отношения к нашему предмету). В самих себе имеют причину движения животные, растения и вообще все, что связывается природой и душой (в том числе, как считают, и металлы). Кроме того, самодвижностью обладают огонь и, по всей вероятности, источники вод. Из вещей, имеющих причину движения в самих себе, одни, как говорят, движутся «из себя» (ἐξ' ἑαυτῶν), а другие — «от [по причине]себя» (ἀφ' ἑαυτῶν), причем «из себя» движутся вещи неодушевленные, а «от себя» — одушевленные. Одушевленные движутся «от себя», поскольку в них заложена [способность] впечатления, вызывающего влечение. И опять же, у одних животных впечатления, вызывающие влечение, возникают таким образом, что способность впечатления (φύσις φανταστική) направляет это влечение совершенно определенным образом. Например, возникающее у паука впечатление о плетении [неизбежно] сопровождается влечением к плетению, поскольку способность впечатления упорядоченно направляет его к этому. [Таким] животным, надо полагать, не присуще более ничего, кроме способности впечатления, — в том числе и пчелам, которые строят из воска соты. **3.** А разумное животное помимо способности впечат-

ления обладает еще и разумной способностью, которая выносит суждения о впечатлениях: некоторые она отвергает, а некоторые принимает, чтобы живое существо действовало в соответствии с ними. Поскольку же в природе разума заключены задатки (ἀφορμαί) к рассмотрению добра и зла, то повинуясь им, мы рассматриваем добро и зло, выбирая добро и избегая зла; и поэтому когда мы предаемся добрым делам, мы достойны похвалы, а когда противоположному, — порицания. Не следует при этом упускать из вида, что элемент совершенной упорядоченности присущ, пожалуй, и природе [неразумных] животных, — в большей или меньшей степени, — так что действия охотничьих собак и боевых коней в значительной мере близки (если можно так сказать) к разумным действиям. Испытать какое-нибудь воздействие извне, вызывающее у нас то или иное впечатление, — это, по всеобщему признанию, не относится к «зависящему от нас». Но решать, как именно отнестись к происшедшему — это уже дело присущего нам разума, который (при наличии свойственных ему задатков) или побуждает нас следовать нашим влечениям к прекрасному и надлежащему, или отклоняет к противоположному {...} **4.** А если кто-то говорит, что внешнее воздействие таково, что при его возникновении ему невозможно сопротивляться, то пусть задумается о своих собственных чувствах и движениях — не возникает ли в ведущем начале одобрение, согласие и склонность относительно некоего действия на основании убедительных мотивов (πιθανότητες). Скажем, для человека, который решил воздерживаться и избегать совокуплений, появление женщины, склоняющей его совершить нечто противное решению, не является самодостаточной причиной (αὐτοτελὴς αἰτία) для отказа от решения {...}

---

[1] См. SVF II 458 сл.

989. Ориген. О молитве 6, 1—4. Из движущихся вещей одни получают движение извне — это вещи неодушевленные, связанные одной лишь структурой, и вещи, движимые природой и душой (в том случае, если они движутся не свойственным им движением, а подобно тем, которые связаны только структурой). Например, камни и бревна... связанные одной

лишь структурой, получают движение извне. Но если и тела животных, и движимые части растений переносятся кем-то с места на место, то не как животные или растения, а подобно камням и высохшим деревьям {...} Второй вид движения свойственен вещам, движущимся благодаря присущей им природе или душе, и у тех, кто предлагает более точные названия, именуется движением «из себя». Третий вид движения, присущий животным, называется движением «от себя». А движение разумных существ, я думаю, — это движение «посредством себя» (δι' αὑτῶν). Но если мы отнимем у живого существа движение, [берущее начало] от него, то оно уже не может считаться живым существом, а будет подобно или растению, движущемуся благодаря одной только природе, или камню, движимому чем-либо извне. А если какое-либо существо следует своему собственному движению, — поскольку, как мы выразились [выше], движется «посредством себя», — такое существо неизбежно должно быть разумным. **2.** Поэтому те, кто склонен отрицать «зависящее от нас», неизбежно допускают нечто совсем уж нелепое: во-первых, что мы — не живые существа, во-вторых, — что [если] мы [живые] существа, то неразумные, то есть никогда не движемся сами собой, а только в силу внешнего воздействия {...} **3.** Если же сохранить за нами «зависящее от нас», бесчисленное множество раз склоняющее нас то к добродетели, то к пороку... то необходимо, что все это... еще до своего совершения было известно Богу от самого создания и устроения мира... {...} И... следствием божественного предведения является то, что произвол каждого отдельного человека (τὸ ἑκάστου ἐφ' ἡμῖν) принимается в расчет лишь с точки зрения поддержания общего миропорядка, полезного для мироустроения в целом {...} **4.** А если кого-то смутит, что Бог, заранее знавший будущие события, не может ошибаться, и наши действия, таким образом, оказываются вынужденными, то ему нужно возразить, что Богу непреложно известно в том числе и то, что тот или иной человек не будет неизменно и твердо расположен к добру или даже настолько возжелает зла, что обращение к полезному будет для него невозможно.

990. Ориген. О началах III 1.5. При том, что все это происходит с нами, неверно и неразумно освобождать себя от вины, объясняя все внешними причинами и уподобляясь

бревнам или камням, которые извне перемещаются теми, кто их таскает; такой подход подобает тому, кто хочет исказить самое понятие свободного произвола (ἔννοια τοῦ αὐτεξουσίου). И если мы спросим его, что такое свободный произвол, он, пожалуй, ответит: «[Он наличен при условии,] что принятому мною решению не противодействует внешнее препятствие, побуждающее к противоположному» {...} Итак, разум свидетельствует, что внешние воздействия от нас не зависят, но пользоваться ими тем или иным образом, взяв разум в судьи и исследователи того, как нужно реагировать на различные внешние обстоятельства, — это наше дело.

991. Немесий. О природе человека 35 p. 105, 6 Morani. А те, которые говорят, что «зависящему от нас» сопутствует и происходящее согласно судьбе (ведь всему нечто назначено от судьбы, — например, воде — охлаждаться, всякому растению — приносить свой плод, камню — падать вниз, огню — устремляться вверх, и таким же образом живому существу — «соглашаться» и испытывать влечение; и если этому влечению не препятствует ничто из внешних вещей или в силу судьбы, тогда исключительно от нас зависит перейти [к тому действию], к которому мы безусловно перейдем), — а так говорят стоики Хрисипп, Филопатор[1] и другие, весьма многочисленные и известные, — утверждают, в сущности, что все происходит согласно судьбе. Ведь если, по их словам, даже влечения даются нам судьбой, и иногда встречают препятствия от судьбы, а иногда нет, то ясно, что согласно судьбе происходит и все то, что представляется «зависящим от нас» {...} Действительно, при наличии одних и тех же причинных обстоятельств (τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων), как они сами говорят, неизбежно, что все происходит по судьбе определенным образом, так что одно и то же не может происходить то так, то иначе (поскольку это так назначено от века), и постольку необходимо, чтобы и влечение живого существа происходило во всех отношениях определенным образом при наличии одних и тех же причинных обстоятельств {...} А если они считают, что и влечение «от нас зависит» (поскольку мы имеем его от природы), то что мешает сказать, что жжение «зависит от» огня, — раз по природе огню свойственно жечь? Именно до этого, кажется, и договаривается Филопатор в трактате «О судьбе».

[1] Время жизни неизвестно.

992. Климент Александрийский. Строматы II 12, 54 р. 142, 25 St. Не только последователи Платона, но и последователи Стои говорят, что «согласия» «зависят от нас»: ведь всякое мнение, суждение, предположение и научение — ...все это «согласие».

993. Плутарх. О противоречиях у стоиков 47, 1056 е — 1057 а. Если отвлечься от этого, и если впечатления не возникают согласно судьбе, то [судьба не может отвечать][1] за согласия. Но поскольку она производит впечатления, побуждающие к согласию [2], и считается, что согласия возникают согласно судьбе, то как она может не вступать в противоречие с самой собою, производя по самым важным вопросам различные представления, влекущие ум в противоположные стороны? В таких случаях, говорят они, заблуждаются те, кто принимает одно из представлений и не воздерживается [от суждения]: они впадают в опасность [ошибки], уступая неясным представлениям[3], ошибаются, уступая ложным, или воображают нечто нереальное, уступая непостигающим (ἀκαταλήπτοι). Тем не менее, одно из трех должно быть верно: или что не всякое представление является делом судьбы, или что всякое принятие представления, то есть согласие, непогрешимо, или что виновна сама судьба, — **1057 а.** ибо я не понимаю, как она может избежать обвинения, производя такие представления, которые побуждают уступать и следовать им, а не сопротивляться и противиться.

[1] Лакуна: οὐδ' αἰτίαν εἶναι δεῖ τὴν εἱμαρμένην — Cherniss; πῶς αἰτία — Arnim.

[2] См. т. I фрг. 61 прим. 2.

[3] См. SVF II 131; III 177; 548.

994. Плутарх. О противоречиях у стоиков 47, 1055 f. Но и то, что он говорит о представлениях, вопиющим образом противоречит [его же учению о] судьбе. Действительно, стремясь доказать, что представление не является самодостаточной причиной согласия, он говорит, что если бы представления с достаточным основанием (αὐτοτελῶς) приводи-

ли к согласию, то мудрецы, пользующиеся ложными представлениями, наносили бы вред людям, поскольку, общаясь с людьми недалекими, мудрецы часто используют ложное и предлагают лишь правдоподобное представление, которое, однако, не является причиной согласия, — ибо в таком случае оно окажется причиной ложного предположения и обмана.

995. Августин. О Граде Божьем V 10. Поэтому не нужно бояться той необходимости, опасаясь которой, стоики разработали такое разделение причин, что одни освободили от необходимости, а другие подчинили ей, а к числу тех, которые они не пожелали подчинять необходимости, отнесли и нашу волю, — поскольку она, как это ясно, не была бы свободна, если бы подчинялась необходимости.

996. Ориген. Комментарий к кн. Бытия vol. II p. 13 Delarue. Мы также признаем, что хотя многое зависит от нас, все же причины того, что от нас не зависит, гораздо более многочисленны. И если эти вещи (я имею в виду, те, которые от нас не зависят) не происходят, то невозможно бывает совершить и то, что от нас зависит. Дело в том, что совершение зависящего от нас связано с теми предшествующими причинами, которые от нас не зависят, причем зависящее от этих предшествующих причин необходимо и для совершения иного (по отношению к тому, что мы реально совершаем). Если же кто-то ищет «зависящее от нас» [в чистом виде], освобожденное от всего (так, словно мы выбираем то-то и то-то не под воздействием определеных привходящих причин), то он забыл, что он — часть мира, включенная в среду людей и окружающих обстоятельств.

997. Плутарх. О противоречиях у стоиков 47, 1056 b. Тот, кто говорит, что Хрисипп считал судьбу не основной, а только предшествующей причиной этих вещей [добродетели и разумности], вновь докажет, как Хрисипп впадает в противоречие с самим собой в тех местах, где он воздает Гомеру сверхъестественные похвалы за его слова о Зевсе [Илиада XV 109]... и Еврипиду [Просительницы 734–736]. Сам он пространно пишет о своем согласии с этими словами и наконец говорит, что ни одна вещь, даже самая ничтожная, мо-

жет оставаться на месте или двигаться не иначе, как по велению Зевса. При этом он говорит, что предшествующая причина слабее основной и оказывается недееспособной, когда ее пересиливают другие препятствующие причины, и вместе с тем, говоря о судьбе как о причине необоримой, не имеющей препятствий и неколебимой, он сам называет ее «Атропос», «Адрастия», «Ананка» и, соединяя все эти названия вместе, «Пепромена»[1].

[1] См. выше, фрг. 913—914.

998. Диогениан у Евсевия (Приготовление к Евангелию VI 8, 25—30). Вот такими доказательствами он пользуется в первой книге сочинения «О судьбе», а во второй пытается разрешить несообразности, которые, по всей вероятности, вытекают из его учения о том, что все происходит необходимым образом {...} А именно, во второй книге он говорит: «Что причиной многих действий являемся мы сами, это ясно, и не менее ясно, что эти действия определены судьбой для устройства мироздания». А затем он приводит вот такие примеры. «Что, — говорит он, — гиматий не пропадет, это назначено не просто, а вместе с заботой о нем, и спасение от врагов такого-то человека [назначено] вместе с побегом от врагов, и порождение детей — вместе с желанием жить с женой. И если, — продолжает он, — кто-то сказал, что кулачный боец Гегесарх выйдет из состязания совсем невредимым, то нелепо было бы считать, что Гегесарх будет сражаться, опустив руки (раз ему назначено выйти невредимым), — и таким образом высказавший это утверждение имел в виду, что этот борец будет всемерно оберегать себя от ударов; и то же самое относится ко всем прочим событиям. Дело в том, что многие вещи не могут произойти без нашего решения, без сильнейшей заботы и усердия в этом отношении, — ибо (говорит он) они назначены нам вместе с этими [нашими действиями]».

Там же 8, 33—34. «Но зависящее от нас сохранится, — говорит он, — хотя и «зависящее от нас» обнимается судьбой» {...} И из этого разделения, которое делает Хрисипп, становится ясно, что зависящая от нас причина освобождается от [принудительного воздействия] судьбы. Назначено, говорит

он, гиматию сохраниться, если будешь беречь его, и завести детей, если только и сам захочешь этого, — а иначе ни того, ни другого не будет[1]...

---

[1] См. выше, фрг. 956 сл.

999. Диогениан у Евсевия (Приготовление к Евангелию VI 8, 2). И сам Хрисипп во второй книге [сочинения «О судьбе»] пользуется этим примером, стремясь доказать, что все происходит и при нашем участии, как сказано [цитируется Одиссея I 7 и 32–34].

1000. Авл Геллий. Аттические ночи VII 2, 1–14. Судьбу, которую греки обозначают словом εἱμαρμένη, Хрисипп, глава стоической философии, определяет, как правило, таким образом: «Судьба, — говорит он, — это некая вечная и нерушимая последовательность и цепь вещей, неизменно разворачивающая сама себя и сплетающая из того, из чего она составлена и связана, согласно вечным порядкам следования (sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est)». **2.** Здесь, насколько я могу полагаться на свою память, я привел подлинные слова Хрисиппа [в латинском переводе], но если кому этот мой перевод покажется темным, тот пусть обратится к его подлинным словам. **3.** В четвертой книге сочинения «О судьбе» он так говорит о судьбе: «Судьба — это некая природная связь всех вещей от века, в которой одно следует за другим и претерпевает круговращения в силу нерушимости вот этого сцепления (φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς)». **4.** А представители других мнений и учений возражают на это определение так: **5.** «Если Хрисипп, — говорят они, — считает, что все движется и управляется судьбой, и нельзя ни уклониться от ее хитросплетений и превратностей, ни обойти их, то проступки и прегрешения людей нужно ставить в вину или вменять не их волениям, а некоей необходимости и неизбежности, которая возникает в силу судьбы, будучи госпожой и судьей всех существующих вещей, и через которую необходимо происхо-

дит все, что только имеет быть; и поэтому законами несправедливо установлены наказания для преступников, — если люди совершают злодеяния не по своему произволу, а по принуждению судьбы». **6.** На это Хрисипп отвечает весьма пространно, тонко и ясно, но почти все, что он написал по этому вопросу, сводится к следующему: **7.** «Хотя положение вещей таково, — говорит он, — что все подчинено некоей необходимой и основополагающей закономерности (ratio) и связано судьбой, сами наши душевные способности (ingenia mentium) подвластны судьбе лишь постольку, поскольку это зависит от их [природных] свойств и качеств. **8.** Ведь если они изначально и при помощи природы были воспитаны целесообразным и полезным образом, то могут беспрепятственно и безвредно для себя переносить воздействие всей той силы, которая влияет на них со стороны судьбы. Если, однако, они грубы, невежественны, невоспитанны и не поддержаны никаким достойным научением, то, испытывая самое незначительное давление превратностей судьбы (или даже не испытывая вовсе никакого), в силу своей собственной бездарности и необузданных влечений вовлекают себя в непрестанные преступления и заблуждения. **9.** И вот чтобы это самое происходило именно таким образом, оно производится той природной и необходимой последовательностью вещей, которая называется судьбой. **10.** Таким образом, в силу самой природы вещей есть нечто предрешенное и закономерное в том, что низкие души (mala ingenia) несвободны от прегрешений и ошибок». **11.** Затем он приводит почти по тому же самому поводу еще один пример, — весьма, надо признать, уместно и изящно. «Подобно тому, — говорит он, — как если ты покатишь каменный цилиндр с наклонного и крутого места, то, хотя ты окажешься непосредственной причиной его качения вниз, вскоре он покатится быстро не потому, что ты продолжаешь его катить, но потому, что такова его форма, делающая возможным качение, — таким же образом порядок, мера и необходимость судьбы приводят в движение целые роды вещей и основания причин, но нашими душевными и умственными устремлениями и самими действиями управляют собственная воля каждого человека и его душевные способности». **12.** Затем он приводит такие слова в подтверждение тому, что я пересказал: «Поэтому у пифагорейцев и говорится:

Беды людские, поймешь ты, по их же свершаются воле.
[Золотые стихи 54, пер. А. В. Лебедева]

Например, несчастья случаются с каждым, и погрешают люди по своему влечению и причиняют себе вред не без участия своего разума и решения»[1]. Поэтому он и предостерегает, что не надо терпеть и слушать людей никчемных, ленивых, вредоносных и безрассудных, которые, погрязнув в провинностях и преступлениях, ищут себе оправдание в необходимости судьбы, словно в некоем священном убежище, и совершенные ими злодеяния приписывают не собственному безрассудству, а судьбе. **14.** И первым об этом сказал самый мудрый и самых древний из поэтов в таких стихах [цитируется Одиссея I 32 сл.].

[1] Эти слова Хрисиппа Авл Геллий приводит по-гречески.

1001. Александр Афродисийский. О судьбе 33 р. 205, 1 Bruns. Лишь совершенно не понимающие того, против чего возражают, могут утверждать, будто обманываются те, кто не считает, что признание за животными возможности действовать согласно своим влечениям уже подразумевает признание «зависящего от нас» (поскольку все происходящее согласно влечению[1] «зависит от» испытывающих влечение), — и на этом основании задавать вопрос, не «зависит ли от нас» какое-нибудь действие, а приняв это, спрашивать затем, не представляется ли, что одни действия совершаются в силу влечения, а другие — нет, а приняв и это, заявлять вдобавок, что если действие совершается не в силу влечения, то оно от нас и «не зависит», и, приняв и это последнее, признавать, что все происходящее согласно влечению зависит от совершающих соответствующие действия, — поскольку не присутствует в том, что действует иначе, — и утверждать на этом основании, что и для нас сохраняется пресловутое «зависящее от нас», которое может нами осуществляться или не осуществляться, поскольку и последнее зависит от действующих согласно влечению...

[1] πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον Thillet (Paris 1984); μὴ πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν etc. Bruns.

1002. Александр Афродисийский. О судьбе 34 р. 205, 24 Bruns. Приняв, что каждая из составных вещей по природе своей в силу судьбы именно такова, какова она есть, поскольку такое положение вещей существует в силу природы и согласно судьбе, они прибавляют: «Итак, живое существо будет испытывать ощущения и влечения согласно судьбе, и одни живые существа будут просто действовать, а другие — совершать разумные действия, причем из них иные будут погрешать, а иные — совершать добродетельные поступки. Все это соответствует их природе; но поскольку существуют[1] дурные и добродетельные действия, свидетельствующие о соответствующих им природах и качествах, то сохраняются похвалы и порицания, наказания и награды. Итак, все это вытекает из последовательности и порядка [природы]».

[1] Ταῦτα γὰρ τούτοις κατὰ φύσιν μέν, ὄντων δὲ καὶ... Thillet (Paris 1984); ταῦτα γὰρ τούτοις κατὰ φύσιν. μενόντων δὲ καὶ... Bruns.

1003. Александр Афродисийский. О судьбе 35 р. 207, 4 Bruns. Не пройдем и мимо такого их рассуждения (на которое они в особенности полагаются), способного, по их мнению, прояснить кое-что из вышеизложенного. Они говорят: «Если судьба не такова, то нет и предопределенного (πεπρωμένη); [если нет предопределенного,] нет и рока (αἶσα); если нет рока, то нет и справедливого возмездия (νέμεσις), а если нет возмездия, то нет и закона; если же нет закона, то нет и верного разума, предписывающего, чтó нужно делать, и предостерегающего от того, чтó не нужно. Но предостерегает он от прегрешений, а предписывает добродетельные действия (κατορθώματα). Значит, если судьба не такова, то нет преступных и добродетельных поступков; но поскольку существуют преступные и добродетельные поступки, то существуют добродетель и порок, а если все это так, то существует нравственно-прекрасное и постыдное. Но нравственно-прекрасное похвально, а постыдное — порицаемо. Если судьба не такова, значит, нет ни похвального, ни порицаемого; но похвальное достойно награды, а порицаемое — наказания. И если судьба не такова, то нет ни награды, ни наказания. Но награда — это высокий почет, а наказание — исправление. Если же судьба не такова, то не существует ни высокого по-

чета, ни исправления; но если все это сохраняется, то сохраняется и то, что все происходит согласно судьбе — добродетельные и порочные действия, награды и наказания, высокий почет, похвалы и порицания».

Там же 36 p. 207, 29. Да и как не удивиться тому способу, каким они составляют свое рассуждение, безыскусно выводя его из вещей якобы общепризнанных и ясных, или тому, что неустанное плетение силлогизмов не приносит им решительно никакой пользы? Принимая, что судьба обращает себе на пользу все произошедшее и происходящее согласно судьбе, — ради невозбранного действия всего порождаемого судьбой, так, как каждая вещь появилась и сообразно ее природе: камень, например, действует как камень, растение — как растение, животное — как животное (или, можно сказать, как существо живое и наделенное способностью влечения, поскольку они считают, что судьба пользуется живыми существами как живыми и наделенными влечением и что деятельность судьбы осуществляется и через действия живых существ в силу присущего им влечения), — [принимая это, они считают вместе с тем, что] в [произвольных] действиях живых существ проявляются причины (каковы бы они ни были) существующих в данный момент и неизбежных обстоятельств и что, сохраняя за живыми существами способность действовать согласно влечению, они тем самым сохраняют «зависящее от нас» в мире, где все происходит согласно судьбе. Все такого рода их рассуждения... мне кажется, свидетельствуют о том, что они и сами не уверены в их истинности...

1004. Александр Афродисийский. О судьбе 36 p. 210, 3 Bruns. Из рассуждения, составленного при помощи такого способа, ничего нельзя сохранить, если следовать их логике. И получается, что они [стоики], начиная рассуждать от конца к началу[1], приходят к тому же выводу, который они пытаются навязать тем, кто якобы устраняет «зависящее от нас», в то время как они-де единодушно сохраняют его. Выходит, что [стоики] заранее обвиняют оппонентов в ошибках, чтобы не показалось, что и сами они стоят на той позиции, которой как раз стараются избежать[2]. Если, говорят они, не существуют ни награды, ни наказания, то нет ни поощряемых, ни порицаемых; а если нет этого, то нет ни добродетельных, ни порочных действий. А если нет этого, то

нет ни добродетели, ни порока, и если нет этого, то, говорят они, нет и богов. Но первое, а именно, что нет ни наград, ни наказаний, следует, как было показано, из того, что все проиходит согласно судьбе, и, таким образом, это последнее их положение (из которого делается первый вывод), нелепое и невозможное, — а именнно, что все происходит согласно судьбе, — нужно отвергнуть.

---

[1] κάτωθεν, т. е. двигаясь от более широких родов к более низким; ср. *Аристотель.* Вторая Аналитика II 13, 97 a 31 сл.; Метафизика I 9, 992 a 18.

[2] Текст сильно поврежден. Следую предположительной реконструкции, которую предлагает Thillet (Paris 1984): αὐτὸ διὰ τοῦ προλαβόντας ἄλλοις ἐπιφέρειν αὐτὰ μὴ δοκεῖν ἑλέσθαι ταὐτὸ καὶ τοῖς διαφεύγειν ἡγουμένοις.

1005. Александр Афродисийский. О судьбе 37 p. 210, 14 Bruns. Рассмотрим теперь, не имеет ли и следующее их рассуждение в виду ту же самую необходимость. Звучит оно так: «Если не все происходит согласно судьбе, то не существует и невозбранного и беспрепятственного управления миром; но если нет этого, то нет и самого мира; а если нет мира, то нет и богов. Но если боги существуют, то они благи, и если так, то существует добродетель. Но если существует добродетель, то существует и разумность, а если так, то и знание того, что́ следует, а чего не следует делать. Но то, что следует делать, — это добродетельные поступки, а то, чего не следует, — прегрешения. Поэтому, если не все происходит согласно судьбе, то нет ни порочных, ни добродетельных действий. Но добродетельные действия нравственно-прекрасны, а прегрешения постыдны; нравственно-прекрасные действия достойны похвалы, порочные — порицания. Значит, если не все происходит согласно судьбе, то нет ни похвального, ни предосудительного. А если все действительно так происходит, то похвала и порицание существуют. Но то, что мы одобряем, мы почитаем, а то, что порицаем, браним, и почитающий поощряет, а бранящий исправляет. Значит, если не все происходит согласно судьбе, не может быть ни поощрения, ни исправления». И это рассуждение, вышедшее из той же самой палестры, безусловно несостоятельно по тем же самым основаниям.

Там же 38 р. 212, 1. У них есть еще много рассуждений, подобных этим, с помощью которых они пытаются обосновать свое учение; но хотя они весьма изящны по выражению, совершенно не вызывают доверия с точки зрения тех вещей, о которых говорят.

1006. Александр Афродисийский. О судьбе 38 р. 211, 28 Bruns. Тем самым доказано... что не сохраняют «зависящего от нас» те, кто утверждает, что движение согласно влечению сохраняется у животных даже при том, что все происходит согласно судьбе, — если не говорить просто, что производимое чем-то зависит от него в силу его же природы...

1007. Александр Афродисийский. Вопросы и ответы II 4 р. 50, 30 Bruns. Если от нас зависит то, противоположное чему тоже от нас зависит, то противоположное противоположному от нас не зависит и, таким образом, первое от нас не зависит. Но противоположное тому, что от нас зависит, от нас не зависит (поскольку тому, что от нас зависит, противоположно то, что от нас не зависит); если оно от нас не зависит, значит, [что-то] от нас зависит. Но если то, что от нас зависит, от нас не зависит, то от нас вообще ничто не зависит. Итак, согласно тем, кто утверждает, что противоположное тому, что от нас зависит, тоже зависит от нас, не существует ничего зависящего от нас.

Там же II 5 р. 51, 20. [Высказыванию] «нечто зависит от нас» противоположно [высказывание] «ничто не зависит от нас». Но невозможно, [чтобы ничто от нас не зависело]; значит, невозможно то, что противоположно наличию «зависящего от нас». Но то, противоположное чему невозможно, происходит согласно судьбе, — если согласно судьбе происходит то, противоположное чему невозможно в настоящем или будущем. Но если зависящее от нас происходит согласно судьбе, значит, и само зависящее от нас сохраняется теми, кто говорит, что все происходит согласно судьбе.

7. О ПРИРОДЕ БОГОВ

1008. Большой этимологик, под словом τελετή (р. 750, 16). А Хрисипп говорит, что учения о богах справедливо называются обрядом посвящения (τελετή): действительно, они

должны изучаться самыми последними (τελευταίοι), уже после всего прочего, когда душа обрела прочную опору, укрепилась и способна сохранять молчание среди непосвященных. И впрямь, получить правильное представление о богах и уметь им пользоваться — это великий труд[1].

---

[1] Ср. SVF I 46; 538; II 42.

7.1. Возникновение представлений о богах

1009. Аэтий I 6. [Откуда возникают представления о богах.] Стоики определяют сущность бога так: мыслящая и огненная пневма, не имеющая [определенной] формы, но превращающаяся в любую вещь по своему желанию и уподобляющаяся ей. Это представление о боге они получили, выводя его прежде всего из красоты окружающего мира: ведь все прекрасное возникает не как попало и случайно, а благодаря определенному творческому искусству. Но что мир прекрасен[1], ясно из его формы, цвета, величины и разнообразия находящихся в нем светил. Мир подобен шару — самой совершенной фигуре; действительно, лишь она обладает тождеством во всех своих частях, поскольку, будучи круглой, имеет равномерно круглые части[2]. Поэтому, согласно Платону, наша божественнейшая часть, разум, образовалась в голове[3]. Прекрасен мир и цветом. Он темно-синий, даже темнее пурпурного, и при этом обладает свойством сиять[4], — благодаря чему вследствие насыщенности цвета просвечивает сквозь обширную область воздуха и виден на таком большом расстоянии. Прекрасен мир и величиной... О совершенной красоте мира свидетельствуют многочисленные небесные явления. В частности, зодиакальный круг на небе украшен самыми разнообразными фигурами:

Рак расположен на нем, Лев — рядом, за ним поместилась
Дева, за нею - Клешни и сам Скорпион, за которым
Следом Стрелец, потом Козерог, потом — Козерогу
Вслед Водолей, за которым плывут две звездные Рыбы;
И замыкают сей круг Овен и Телец с Близнецами.

[Арат. Явления 545—549, пер. А. А. Россиуса]

А множество других [небесных явлений бог] устроил в соответствии с подобными круговращениями мира {...}

Именно отсюда мы и получаем представление о боге. Действительно, солнце, луна и прочие звезды, совершив движение под землей, неизменно восходят в тех же самых цветах, в тех же [зримых] размерах, в тех же самых местах и в то же время. Как раз поэтому воздающие богам должное почитание разделили их для нас на три рода. Первый род — природные боги, второй — боги сказаний [мифологические], а третий — засвидетельствованные на основании законов. О роде природных богов можно узнать у философов, о богах сказаний — у поэтов, а боги по закону всегда устанавливаются каждым отдельным городом[5].

Все учение о богах делится на семь частей. Первая [выводит существование богов] из [красоты] окружающего мира и небесных явлений, когда представление о боге возникает у тех, кто наблюдает за видимыми звездами, [постигая] их как причины мировой гармонии, а также наблюдая упорядоченную смену дня и ночи, зимы и лета, восходов и закатов, и порождение живых существ и плодов на земле. Поэтому [философы] пришли к мнению, что отцом является небо, а матерью — земля. Небо является отцом всего, поскольку, изливая воды, содержит в себе порядок семени, а земля — матерью, поскольку воспринимает его и взращивает... Во-вторых и в-третьих, среди богов различают вредящих и помогающих. Боги-вспоможители — Зевс, Гера, Гермес, Деметра, а вредоносные боги — Пены, Эринии, Арес: им приносят очистительные жертвы, поскольку они мстительны и гневливы. В-четвертых и в-пятых, прибавляют еще [богов, повелевающих] делами и страстями: страстями повелевают Эрот, Афродита, Потос, а делами — Элпида, Дике и Эвномия. В-шестых, прибавляют еще и то, что сочинено поэтами. Гесиод, например, желая показать, что отцами смертных были боги, перечисляет этих их прародителей [Теогония 134]; по этой причине данное доказательство называется мифическим. Наконец, седьмая и последняя часть выделяется на основании деяний, направленных на общее благо, причем [эти боги] имеют человеческое происхождение, — как Геракл, Диоскуры и Дионис, которые, как говорят, имеют человеческий облик, — поскольку божественное сильнее всего, а человек — самое прекрасное из всех живых существ, украшенное разнообразными добродетелями и наделенное разумом; ибо, по их мысли, наилучшему должна сопутствовать сила и красота.

Ср. Филон Александрийский. Аллегории законов III 97; Секст Эмпирик. Против ученых IX 26–27.

---

[1] Ср. *Платон.* Тимей 29 b.

[2] Ср. там же, 33 b.

[3] Ср. там же, 44 d.

[4] Ср. там же, 68 b сл.

[5] Теория т. н. «трехчастной» теологии, весьма вероятно, существовала как общестоическая догма с достаточно ранних времен. Попытки связать ее происхождение со Средней Стоей (в частности, с Посидонием – напр., *A. Schmekel.* Die Philosophie der Mittleren Stoa. Berlin, 1892. S. 85 сл.) не выходят за рамки предположений. Впоследствии она широко пропагандировалась римскими авторами, – прежде всего Варроном в «Божественных древностях», которого позднейшие христианские авторы и стали считать ее создателем (*Тертуллиан.* К язычникам II 1; *Августин.* О Граде Божьем VI 5; 12). Тем не менее, греческое и, скорее всего, стоическое происхождение этого учения вне сомнений (см. *G. Lieberg.* Die «theologia tripartita» in Forschung und Bezeugung // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. I Bd. 4. Berlin–New York, 1973. S. 63–115).

1010. Филон Александрийский. Об отдельных законах I 32. [Откуда возникает представление о существовании Бога.] В рассуждениях о Боге ум философа тут же сталкивается с двумя самыми главными вопросами: во-первых, существует ли вообще Божество (причиной [сомнений] здесь может быть широко распространенное безбожие, величайшее из зол); во-вторых, что такое Божество по своей сущности. Ответить на первый вопрос не составляет особого труда, а вот на второй – не просто трудно, а почти невозможно. Но рассматривать нужно оба вопроса. Прежде всего, творения всегда обладают свойством указывать на творца. Разве кто-нибудь, увидев статую или картину, тут же не обратится мыслью к ваятелю или художнику? Либо, видя одежду, корабль или дом, не подумает о ткаче, кораблестроителе или зодчем? Либо, приехав в благоустроенное государство, которое наилучшим образом управляется, не предположит, что этот город возглавляют превосходные правители? Так и тот, кто пришел в подлинно великое государство (μεγαλόπολις), каким является мир, видит изобилие животных и растений в горах и равнинах, стремительное течение тамошних рек, разливы морей,

чувствует мягкость воздуха, замечает смену времен года; он видит солнце и луну, властителей дня и ночи, планеты и неподвижные звезды, кружения и обращения всего небосвода. И разве он совершенно естественно, более того, неизбежно не придет к мысли о том, что у всего этого должен быть Отец, Творец и, вдобавок, Повелитель? Ведь ни одно произведение искусства не возникает само собой, а мир является совершеннейшим произведением искусства, — как творение того, кто обладает знанием добра и высшего совершенства.

7.2. Доказательства существования богов

1011. Цицерон. О природе богов III 25—26. Ты думаешь, что и Хрисипп, человек, вне сомнения, изворотливый и изобретательный... проявил остроумие в своем рассуждении: «Если существует то, чего человек не может создать, то создающий это превосходит человека. Но человек не может создать того, что существует в мире; значит, тот, кто смог, превосходит человека. Однако кто же способен превосходить человека, если не бог? Значит, бог существует» {...} **26.** [Хрисипп] утверждает, что если бы не было богов, то во всей природе не было бы ничего лучше человека; но если какой-то человек считает, что нет ничего лучше человека, — это, по мнению [Хрисиппа], величайшее самомнение {...} И если, говорит он, дом красив, то надо думать, что он построен для хозяев, а не для мышей; точно так же мы должны считать мир домом богов.

1012. Цицерон. О природе богов II 16. Однако Хрисипп, хотя он человек весьма острого ума, говорит так, словно научился от природы, а не сам пришел к этому выводу: «Если в природе вещей существует нечто такое, чего не в силах создать душа человека, его ум, сила и человеческая способность, то несомненно, что создатель этого превосходит человека. Но небесные светила и все то, что управляется вечным порядком, не могут быть созданы человеком. Значит, тот, кем все это создано, превосходит человека. Как же еще его назвать, если не богом? Ведь если богов нет, то что во всем мире может быть лучше человека? Действительно, только он и обладает разумом, который ничто не может превзойти. Но неразумно и высокомерно для человека считать, что

лучше него в целом мире ничего нет. Значит, есть нечто лучшее и, стало быть, бог несомненно существует».

Лактанций. О гневе Божьем 10. Если, говорит Хрисипп, существует нечто, способное произвести вещи, которые человек при всем своем уме создать не способен, то, конечно, это начало выше, могущественнее и мудрее человека.

Ср. Цицерон. О природе богов II 17.

1013. Секст Эмпирик. Против ученых IX 78—85. Далее, одни из тел едины, другие состоят из связанных частей, третьи — из несвязанных. Единые тела — те, которые поддерживаются одной структурой, например, растения и животные; связанные из частей состоят из близких друг к другу и тяготеющих к основному целому [частей], например, цепи, башни, корабли; из несвязанных частей состоят те тела, которые складываются из разъединенных, отдельных и самостоятельных членов, например, войска, стада, хоры. **79.** Но поскольку и мир есть тело, то он либо единое тело, либо состоящее из связанных или из несвязанных частей. Но, как мы показываем на основании присутствующих в нем «сочувствий»[1], он не состоит ни из связанных, ни из несвязанных частей. Например, соответственно прибавлениям и убываниям луны многие земные и морские животные уменьшаются или увеличиваются, а в некоторых частях моря происходят отливы и приливы {...} Отсюда ясно, что мир — это некое единое тело. **80.** Дело в том, что в телах, состоящих из связанных или несвязанных частей, эти части не сочувствуют друг другу {...} А в единых телах присутствует некое сочувствие: если, например, порезан палец, это чувствуется всем телом. **81.** Поэтому мир — единое тело. Но поскольку одни из единых тел поддерживаются одной только структурой, другие — природой, третьи — душой[2]... то и мир, несомненно, поддерживается чем-то из этого. **82.** Конечно, он не поддерживается одной только структурой. Дело в том, что тела, скрепляемые одной только структурой, например, бревна и камни, не подвержены сколько-нибудь заметным изменениям и превращениям... **83.** А мир подвержен значительным изменениям... **84.** Значит, мир не поддерживается одной только структурой {...} Следовательно, он необходимо должен поддерживаться наилучшей природой, поскольку охватывает природы всего [сущего] {...} **85.** Но если управляющая миром природа

является наилучшей, она должна быть разумной, деятельной и бессмертной, а поскольку она такова, она есть бог. Значит, боги существуют.

---

[1] См. SVF II 441.

[2] См. SVF II 458 сл.

1014. Секст Эмпирик. Против ученых IX 86 сл. Если на земле и в море при значительной их плотности обитают разнообразные существа, наделенные душевной и чувственной способностью, то еще более вероятно, что в воздухе, гораздо более чистом и тонком по сравнению с землей и водой, также обитают некие одушевленные и мыслящие живые существа {...} Но если вероятно, что в воздухе есть живые существа, то во всех отношениях разумно признать, что и в эфире существует некий род живых существ: именно оттуда люди получают причастность к разумной способности... А признав существование эфирных существ, которые, как представляется, далеко превосходят земных своей бессмертностью и нерожденностью, необходимо признать, что существуют боги, не отличающиеся от них.

1015. Секст Эмпирик. Против ученых IX 95 сл.; 98. Вот каково рассуждение Ксенофонта [Воспоминания о Сократе I 4, 8]... **98.** Можно изложить это рассуждение еще и в такой форме: «Если бы в мире не было ничего земляного, то не было бы земляного и в тебе; и если бы в мире не было ничего водяного, то и в тебе не было бы ничего водяного. То же самое относится к воздуху и огню. Поэтому, если бы в мире не было никакого ума, то и в тебе не было бы никакого ума; но в тебе есть ум и, значит, он есть и в мире. Поэтому мир разумен, а будучи разумным, он оказывается и богом». [Далее, 99–100 приводятся аргументы по схожей схеме.]

1016. Секст Эмпирик. Против ученых IX 111 сл. Сверх этого стоики и присоединяющиеся к их мнению пытаются вывести существование богов из движения мира. То, что мир движется, признает всякий, поскольку к этому побуждают самые разнообразные вещи... [мир не может двигаться неупо-

рядоченно; но если он движется упорядоченно, то обладает разумной природой, которая божественна].

1017. Секст Эмпирик. Против ученых IX 123. [Бытие богов выводится из существования и необходимости праведности и благочестия.]

1018. Секст Эмпирик. Против ученых IX 132. [Бытие богов выводится из существования мантики.]

1019. Фемистий. Парафраза ко «Второй Аналитике» Аристотеля р. 79, 1 Spengel. В доказательствах мы будем употреблять предикат «быть» в различных значениях, иногда исходя из привходящих обстоятельств и лишь затем из сущности некоторой вещи, иногда – из некоторой вещи и ее сущности. Например, когда положение «боги есть» мы выводим из того, как говорит Хрисипп, что существуют алтари, то мы исходим из привходящего обстоятельства, а когда из того, что боги заботятся о мире, прорицают и бесконечное время приводят его в движение самыми разнообразными способами, то – из вещи.

Комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» I 1 р. 8 Sp... Как если бы кто-то, пожелав дать определение бога, посчитал, что существование алтарей богов, жертвоприношений, храмов и священных изваяний способно помочь ему в разъяснении того, что такое бог, – к чему склонялся Хрисипп. Все эти вещи, несомненно, далеки от сущности богов. А вот из того, что [космос] вечно движется, Аполлон дает прорицания, а Асклепий врачует, вполне можно вывести предварительное [представление о том,] что такое бог, а именно: бог есть бессмертное живое существо, благодетельное для людей.

1020. Секст Эмпирик. Против ученых IX 77. То, что порождает разумное и мудрое, разумеется, и само разумно и мудро. А вышеупомянутая сила, вне сомнения, сообщила устроение людям. Поэтому она должна быть разумной и мудрой, что свойственно божественной природе. Значит, боги существуют.

7.3. Что такое бог

1021. Диоген Лаэртий VII 147. Бог есть существо живое, бессмертное, разумное и совершенное, или мыслящее существо в [состоянии полного] блаженства, не приемлющее никакого зла, промышляющее о мире и о том, что в мире; вместе с тем, он не человековиден. Он – творец целого и словно отец всего[1], – и вообще, и в той своей части, которая простирается по всему и называется различными именами сообразно [различным] силам. Дием он называется потому, что через него (δι' ὅν) все, а Зевсом – поскольку он является причиной жизни (ζῆν) или потому, что простирается по жизни (διὰ τοῦ ζῆν); Афиной – потому что его ведущее начало простирается по эфиру; Герой – потому что [оно простирается] по воздуху (ἀέρα); Гефестом – потому что [оно простирается] по творческому огню; Посейдоном – потому что [оно простирается] по воде, и Деметрой – потому что [оно простирается] по земле. И подобным же образом другие имена, которые ему даны, обозначают некоторые другие свойства[2].

Ср. Секст Эмпирик. Против ученых IX 33.

---

[1] См. выше, фрг. 521 сл.

[2] См. ниже, фрг. 1061 сл.

1022. Диоген Лаэртий VII 148 [=] SVF I 163. А сущностью бога Зенон считает весь мир и небесный свод; так же говорит и Хрисипп в первой книге сочинения «О богах».

1023. Филодем. О благочестии 15 (DDG p. 548, 4). И в книгах «О промысле» он приводит те же самые аллегорические толкования (συνοιχειώσεις) и приноровляет к душе целого имена богов, неутомимо приводя замысловатые объяснения.

1024. Сенека. О благодеяниях IV 7–8. «Это, – говоришь ты, – доставляет мне природа». Но разве ты не видишь, что говоря это, ты просто иначе называешь бога? Ведь природа – это не что иное, как бог и божественный разум, присутствующий в целом мире и в его частях. Ты можешь называть творца нашего мира сколь угодно разными именами – и Юпите-

ром наилучшим и величайшим назовешь его правильно, и Громовержцем, и Статором... Не ошибешься, если назовешь его же и судьбой, ибо поскольку судьба – не что иное, как последовательное сцепление причин (series inplexa causarum), то она и есть первопричина всего, от которой зависит все прочее. Бога можно правильно называть любыми именами, которые передают некую силу и значимость небесных вещей: у бога может быть столько имен, сколько дел. **8.** Поэтому наши считают его и Отцом Либером, и Геркулесом, и Меркурием. Отцом Либером, – потому что он – прародитель всех вещей, впервые явивший семенную силу, способную поддерживать жизнь с помощью наслаждения. Геркулесом – потому что сила его неодолима, и когда утомится от совершенных дел, разрешится в огонь. Меркурием – потому что он владеет разумом, числом, порядком и знанием. К чему бы ты ни обратился, ты увидишь того же [отца], предстающего перед тобой. Им все заполнено: он сам исполняет свое дело.

1025. Лактанций. Божественные установления I 5. Хрисипп называет бога природной силой, наделенной божественным разумом, а иногда – божественной необходимостью.

1026. Иоанн Дамаскин. О ересях 7. Стоики считают все мироздание телом и этот чувственно-воспринимаемый мир признают богом. Некоторые [из них] считали, что природу бога составляет сущность огня. Еще они определяют бога как разум, а равно и как душу всего существующего объема неба и земли. Телом бога является мироздание, как я сказал, а глазами – светила. Плоть мира [периодически] погибает, но его душа перемещается (μεταγγίζησθαι) из одних тел в другие.

1027. Аэтий I 7, 33. Стоики считают бога мыслящим, или творческим огнем (πῦρ τεχνικόν), последовательно идущим к порождению мира[1] и содержащим в себе все семенные логосы, в соответствии с которыми все возникает согласно судьбе. Еще [они называют бога] пневмой, простирающейся по всему миру и меняющей свои имена сообразно различиям вещества, по которому она распространяется. Богами они считают и мир, и звезды, и землю; а ум, находящийся выше всего, [помещается] в эфире.

Афинагор. Прошение о христианах 6. А стоики, хотя и называют [бога различными] именами соответственно различным [состояниям] вещества (по которому, как они утверждают, простирается дух (πνεῦμα) бога), на самом деле считают бога единым. Ведь если бог — это творческий огонь {...}

---

[1] Ср. SVF I 171.

7.4. Бог есть тело (пневма, пронизывающая все вещество)

1028. Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов II 113. Избежит и непристойного мнения стоиков о боге: эти ведь утверждали, что бог телесен.

1029. Ипполит. Философумены 21 (DDG p. 571, 7) [=] SVF I 153. Прежде всего, стоики обогатили философию за счет своих силлогизмов и почти охватили ее определениями, причем Хрисипп и Зенон придерживались единого мнения: они считали, что бог — начало всего — представляет собой самое чистое тело, а его промысл простирается на все.

1030. Олимпиодор. Комментарий к «Федону» Платона 6, 2 Westerink. Поэтому и хор философов-стоиков считал бога телом, — ибо он воздействует на способность чувственного восприятия: дело в том, что сама эта способность наделяет бестелесное телесным обликом.

1031. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (VI 727). Он выразился, несомненно, в согласии с теми, которые считали бога телесным и определяли его так: πῦρ νοερόν, то есть «мыслящий огонь» (ignis sensualis). Если это верно, то бог является телом.

1032. Евсевий. Приготовление к Евангелию III 9, 9. И стоики утверждали, что ведущее начало мира (τὸ ἡγεμονικόν... τοῦ κόσμου) представляет собой огненную и горячую сущность, что бог является телом и он же является демиургом, и ни чем иным, как огненной силой.

1033. Феофил Антиохийский. К Автолику I 4. А другие считали богом пронизывающую все мироздание пневму.

1034. Тертуллиан. Апологетик 47. Одни утверждали, что бог бестелесен, а другие – что телесен; первого мнения придерживались платоники, второго – стоики {...} Стоики считали, что бог находится вне мира[1] и, подобно гончару, снаружи вращает эту огромную массу.

Ср. К язычникам II 2.

---

[1] Явная неточность; можно предположить, что Тертуллиан (который сам сообщает, что бог стоиков пронизывает все мироздание – ниже, фрг. 1036) в данном случае отождествляет стоического бога с эфирной периферией.

1035. Климент Александрийский. Строматы V 14, 89 p. 384, 18 St. Стоики говорят, что бог является телом, а по сущности – пневмой, – как, по их мнению, и душа {...} Они говорят, что бог простирается по всей сущности.

1036. Тертуллиан. Против Гермогена 44 [=] SVF I 155. Стоики убеждены, что бог так же пронизывает вещество, как мед соты.

1037. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 218. В частности, Аристотель говорил [О небе I 9, 279 а 16], что бог бестелесен и является пределом неба, а стоики считали его пневмой, простирающейся даже по самым безобразным вещам.

1038. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 113, 12 Bruns. Мне показалось, против них свидетельствует утверждение, что разум присутствует и в самых ничтожных вещах, – хотя он божествен, как утверждали стоики.

1039. Климент Александрийский. Увещание к эллинам 5 p. 50, 24 St. Не пройду и мимо стоиков, утверждавших, что бог простирается по всему веществу, в том числе и по самому презренному.

Ср. Татиан 4, 1–2.

1040. Климент Александрийский. Строматы I 11, 51 p. 33, 12 St. Но и стоики... говорят, что бог, будучи телом, простирается по самому презренному веществу.

1041. Лактанций. Божественные установления VII 3. Стоики делят всю природу на две части: одна из них действующая (quae efficiat), а другая – подлежащая воздействию (se ad faciendum tractabilis). К первой они относят мыслящую силу (vis sentiendi), ко второй – вещество, и ни одна из этих частей не может существовать без другой[1]. Но как может быть одним и тем же и воздействующее, и испытывающее воздействие? Если кто-нибудь скажет, что гончар – то же, что глина, а глина – то же, что гончар, разве это не явный пример безумия? А они объединяют под одним именем природы две в высшей степени различные вещи – Бога и мир, Творца и тварь, и делают из этого вывод, что одно без другого существовать не может, поскольку природа – это бог, смешанный с миром. При этом они так все сливают, что сам бог оказывается мировым умом, а мир – божественным телом, – как будто мир и бог и впрямь возникли одновременно, а не сам бог сотворил мир. Последнее они и сами признают в других местах, поскольку заявляют, что мир был создан ради людей.

Ср. там же, 4.

---

[1] См. SVF I 85.

1042. Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона vol. I p. 413 Diehl. Действительно, нелегко сравнивать с этим миром тот, который измыслил Хрисипп: он ведь сливает воедино те причины, причастность которым невозможна, и те, причастность которым возможна, и божественные, и мыслящие, внематериальные и внутриматериальные. У него и сам бог, будучи первым, простирается по миру и по материи, является и душой, и природой, неотделимой от того, в чем она обитает.

1043. Сальвиан. О правлении Божьем I 3. Платон и все платонические школы признают бога распорядителем всех вещей, а стоики утверждают, что он, управляя, постоянно пребывает в том, чем правит.

1044. Александр Афродисийский. О смешении р. 225, 18 Bruns. Далее, нужно еще рассудить, возможно ли называть бога, простирающегося по веществу и присутствующего в веществе, творцом всего возникающего. Для обоснования [этого утверждения стоики] ссылаются на то, что природные и искусственые вещи возникли различным образом. Творения природы (ἀπὸ τῆς φύσεως ἀποτελέσματα) не только снаружи, но и как целое наделены обликом и формой (εἰδοποιεῖταί τε καὶ διαπλάττεται): даже внутри они имеют замечательнейшее устройство. А искусственные вещи, обладая [внешней] формой, — как, например, статуи, — внутри совершенно бесформенны. На этом основании они утверждают, что искусственные вещи создаются внешним и отделенным от них творцом, а природные сформированы и порождены силой (δύναμις), присутствующей в веществе.

1045. Плутарх. О лике на диске луны 12, 926 cd. Да ведь и сама душа, клянусь Зевсом, — сказал я, — разве не против своей природы соединена с телом, — быстрая с медленным, огненная (как вы [стоики] утверждаете) с холодным, невидимая с чувственно-воспринимаемым? {...} **926 d.** А этот ваш Зевс, который по своей природе является одним большим и сплошным огнем, разве теперь не принизился, не согнулся и не изменил свой вид, став и становясь в своих изменениях всем, что только существует?

1046. Софоний. Парафраза к трактату Аристотеля «О душе» р. 36, 9 Hayd. И, наконец, самое последнее мнение о душе таково. Некоторые говорят, что она примешана к миру, и считают, что вообще всякое тело одушевленно, — почему и Фалес считал, что все наполнено богами [ср. А 23 DK]. К [сторонникам] этого мнения можно, пожалуй, причислить и стоиков, полагавших, что [душа] — это божественное тело, которое присутствует повсюду, причем телесным же образом, а не только своими энергиями.

1047. Александр Афродисийский. О смешении р. 226, 10 Bruns. На основании того, что они говорят, можно, по-видимому, сделать вывод, что они считают бога формой (εἶδος) вещества. Ведь если, как они считают, бог так же смешан с веществом, как у живых существ душа с телом, и при этом бог

является силой вещества (говорят же они, что вещество действует благодаря присутствующей в нем силе), — то можно было бы сказать, что бог является его формой (подобно тому, как душа является формой тела, а сила — формой того, что возможно благодаря ей). Но если так, то почему вещество по своему понятию бесформенно? Ведь устойчивость и бытие оно получает от присутствующей в нем силы. На примере всеобщего воспламенения особенно ясно видно, что, по их учению, бог является формой вещества, — если только в огне, помимо которого, как они считают, тогда больше ничего не остается, действительно сохранятся только вещество и бог. И тогда бог окажется формой огня, представляющего собой вещество. Но если так, и если огонь превращается во все прочие тела, меняя форму, то бог в этом случае окажется смертным...

1048. Александр Афродисийский. О смешении p. 226, 24 Bruns. Нашего представления о божестве, разумеется, недостойно утверждение, что бог простирается по всему подлежащему веществу и пребывает в нем, какими бы свойствами оно ни обладало, и его главное дело — постоянно порождать и формировать то, что может возникнуть из вещества. Хорошо ли представлять бога творцом червей и карамор, будто какого-нибудь кукольного мастера, занятого своей глиной и делающего из нее все, что только может выйти?

7.5. Бог подвержен изменению

1049. Плутарх. О противоречиях у стоиков 38, 1051 f — 1052 a. [После изложения мнения Антипатра (SVF III Антипатр фрг. 33–34), что все стоики считают богов неуничтожимыми.] Но в таком случае Хрисипп никак не принадлежит к числу этих «всех», о которых говорит Антипатр, — ибо, по его мнению, в богах нет ничего неразрушимого, кроме огня, **1052 a.** и все они без исключения [некогда] возникли и должны погибнуть. Это он заявляет, можно сказать, повсюду, но я приведу его слова из третьей книги сочинения «О богах»: «Соответственно различию статуса (λόγος) одни боги считаются рожденными и подверженными гибели, а другие — нерожденными. Излагать этот вопрос с самого начала дело, скорее, физики, если учесть, что солнце, луна и все остальные боги, имею-

щие одинаковый статус, подвержены рождению, и только Зевс вечен». И затем, продолжая: «То же самое нужно сказать о гибели и рождении всех богов и Зевса: первые подвержены гибели, а некоторые части Зевса бессмертны».

Об общих представлениях 31, 1075 ab [=] SVF I 536. Но Хрисипп и Клеанф, вплетя, так сказать, в порядок богов небо, землю, воздух и море, **1075 b** ничто из этого не оставили бессмертным и вечным, кроме одного Зевса, на которого они тратят всех прочих. Получается, что Зевсу свойственно быть разрушителем, что ничуть не больше подобает богу, чем быть разрушаемым {...} Эти нелепости, в отличие от множества прочих, мы не считаем непосредственным выводом из их посылок и их учений. Однако, высокопарно выражаясь в сочинениях о богах и промысле, о роке и природе, они определенно говорят, что все прочие боги порождены и подвержены гибели от огня, расплавляясь, будто они восковые или оловянные.

Там же 1075 c. Ибо если они приводят в ответ то остроумное соображение, что «смертным» является человек, в то время как бог не «смертный», но «подверженный гибели»...

Ср. Об исчезновении оракулов 19, 420 a.

1050. Порфирий у Евсевия (Приготовление к Евангелию XV 16, 1). Они осмеливаются называть бога разумным огнем и наделяют его вечностью, утверждая при этом, что он губит и поглощает все, наподобие того огня, с которым мы имеем дело; здесь они противоречат Аристотелю, который отрицал, что эфир состоит из такого огня. Когда им приходится объяснять, как же такой огонь поддерживает свое существование, они говорят, что иного огня вообще не существует, а утверждая подобное, полагаются на эти свои слова и, основываясь на этой слепой уверенности, утверждают, что хотя огонь и вечен, но эфирный огонь мерно потухает и вспыхивает. Но стоит ли более подробно задерживаться на том, с какой опрометчивостью они относятся к своим собственным положениям и с каким невниманием и пренебрежением — к мнениям древних?

1051. Ориген. Против Кельса VI 71. Он думает, будто мы называем Бога пневмой точно в том же смысле, как среди эллинов стоики, которые говорят, что Бог — это пневма, рас-

пространившаяся по всему и все в себе содержащая {...} Ведь стоики, утверждающие, что начала телесны, и поэтому обрекающие все на погибель, рискнули бы, видимо, объявить уничтожимым и самого верховного Бога (если бы это не показалось им совсем уж неприемлемым), — ибо сам божественный Логос, который нисходит вплоть до людей и самых ничтожных вещей, они объявляют ни чем иным, как телесной пневмой.

Там же VIII 49. Мы не считаем Бога телом, — а то мы впадем в те же нелепости, в какие впадают сторонники философии Зенона и Хрисиппа.

1052. Ориген. Против Кельса IV 14. Но Бог у стоиков, поскольку он оказывается телом, то становится ведущим началом всей сущности (когда происходит «воспламенение»), то распространяется по всем ее частям (когда происходит мироупорядочение). Поэтому им совершенно не удалось отчетливо выразить естественное представление о Боге (τὴν φυσικὴν τοῦ θεοῦ ἔννοιαν) как о Существе совершенно бессмертном, простом, однородном и неделимом.

1053. Ориген. Против Кельса I 21. Если бы... стоики, называющие Бога телом, прислушались к этим словам, чтобы не наполнять мир учением, ...вводящим телесную разрушимую первопричину. Ведь по этому последнему учению телесен и сам Бог, причем стоики не стыдятся утверждать, будто он подвержен превращению, во всех отношениях изменяем и переменчив, и мог бы даже разрушаться, если бы нашлось нечто способное его разрушить; но поскольку ничего такого не нашлось, ему повезло, и он пребывает неразрушенным.

Там же III 75. Стоики предлагают считать Бога уничтожимым и утверждают, что его сущность — это тело, во всех отношениях непостоянное, изменчивое и превращаемое; в известные периоды, говорят они, все погибает и только один Бог остается.

1054. Ориген. На Евангелие от Иоанна XIII 21. Весьма немногие подробно рассматривали природу тел и особенно тех, которые упорядочиваются разумом и промыслом. При этом они говорят, что хотя то, что обладает промыслом, в родовом отношении принадлежит той же самой сущности,

что и предметы его заботы, оно вместе с тем совершенно и отличается от последних. Те, кто предпочитает считать Бога телом, допустили несообразности, противоречащие их же собственному учению, не будучи в силах увидеть того, что из него очевидным образом следует (здесь я не имею в виду тех, кто вводит пятую природу тел помимо элементов). Ведь если всякое тело имеет вещественную природу (ὑλικὴ φύσις), по сути своей (τῷ ἰδίῳ λόγῳ) оказываясь бескачественным, и если эта природа непостоянна, переменчива и во всех отношениях превращаема и заключает в себе все качества, какие только пожелал придать ей Творец, то и Бог, будучи вещественным, неизбежно окажется непостоянным, изменчивым и превращаемым. Они не стыдятся говорить, что Бог подвержен гибели, будучи телом, а пневматическое и эфировидное тело — это, по преимуществу, его ведущее начало. Но Бог, хотя и подвержен гибели, не погибает, так как, по их словам, нет ничего, способного его погубить.

1055. Плутарх. Об исчезновении оракулов 29, 426 b. Стоики превращают богов в структуры, состоящие из воздуха и воды, к которым, как они считают, примешаны силы огня. Боги рождаются вместе с миром и вместе с ним же сгорают; они не обладают ни независимостью, ни свободой, как возничий или кормчий, но, наподобие изваяний, приколоченных и прилепленных к постаментам, так заключены в телесном и скреплены с ним, что пребывают в нем вплоть до всеобщей гибели, растворения и превращения.

1056. Гален. О бестелесных качествах 6 vol. XIX p. 479 K. Если Зевс, изменяя сам себя, обладает, как я сказал, столь же неисчислимыми видами качеств, как [неисчислимы] и привходящие свойства, то он хуже мифического Протея. Ведь этот последний переходит и превращает себя в немногие природы, к тому же — весьма достойные:

Вдруг он в свирепого с гривой огромною льва обратился;
После предстал нам драконом, пантерою, вепрем великим,
Быстротекучей водою и деревом густовершинным.
[Одиссея IV 456—458, пер. В. А. Жуковского]

А для Зевса нет столь презренных вещей, которыми бы он не становился {...} Если же Зевс никогда не изменяет сам

себя, а занимается превращением, оформлением и преобразованием материи, то, спрашиваю я, откуда же у него эта способность?

7.6. Бог не имеет человеческого облика

1057. Лактанций. О гневе Божьем 18. О внешности Бога я не стану говорить, ибо стоики утверждают, что Бог не имеет определенного облика.

1058. Климент Александрийский. Строматы VII 7, 37 р. 28, 28 St.-Fr. Бог не принимает человеческого облика только затем, чтобы ему слышать; он вообще не нуждается в чувствах (так считали стоики), и в первую очередь, в слухе и зрении, и его никак нельзя представлять как-нибудь иначе.

1059. Сенека. Отыквление 8. Только скажи нам, каким-таким богом ты хочешь его сделать. Ἐπικούρειος θεός [эпикурейским богом] он не может быть: οὔτε αὐτὸς πρᾶγμα ἔχει οὔτε ἄλλοις παρέχει [этот и сам ничего не делает, и к другим не пристает]. Стоическим? Да как он может быть «круглым», как выражается Варрон, — без головы, без крайней плоти? Впрочем, уже видно: кое-что от стоического бога у него есть — ни сердца, ни головы.

1060. [Сильно испорченный папирусный отрывок V.H.[1] VI 2: стоический бог напоминает шар.]

7.7. О Зевсе и Гере

1061. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (X 18: «О отец, о вечный повелитель людей и богов!») Это место комментирует и Проб, но одно интерпретирует в физическом смысле, а другое — в астрологическом. Ибо «повелитель богов» потому, что это сам эфир, который содержит в себе начало элементов; а «повелитель людей» — потому, что благое сияние Юпитера дает людям награды.

1062. Стобей. Эклоги I 1, 26 р. 31, 11 W. (Арий Дидим. Физич. фрг. 30 Diels). Мнение Хрисиппа. Зевс, как можно полагать, получил своем имя потому, что всему дает жизнь

(τὸ ζῆν). А Дием его зовут потому, что он является причиной всего и вследствие него все (δι᾽ αὐτὸν πάντα).

Ср. Плутарх. Как юношам слушать поэтов 11, 31 е (SVF II 101).

1063. Иоанн Лидиец. О месяцах IV 48 [=] Посидоний фрг. 102 Edelstein-Kidd. Кратет [из Малла] считает, что Дием [Зевс] называется потому, что орошает, то есть утучняет (ἀπὸ τοῦ διαίνειν τουτέστι πιαίνειν) землю, проходя (διήκοντα) через все; Посидоний же считает, что он называется Дием потому, что управляет всем (τὸν πάντα διοχοῦντα), а Хрисипп – потому, что все через него (δι᾽ αὐτόν).

Ср. Цицерон. О природе богов II 64; Вергилий. Георгики II 325 сл.

1064. Плутарх. Об общих представлениях 36, 1077 е. Хрисипп, во всяком случае, говорит, что Зевс, то есть мир, подобен человеку, а его промысл – душе[1], и что во время воспламенения Зевс единственный из богов избегает уничтожения, замыкается в своем промысле, а затем, став одним, они [Зевс и его душа-промысл] пребывают в одной эфирной сущности.

[1] Ср. *Цицерон.* Вторая Академика 29; О природе богов II 58; SVF II 396.

1065. Сенека. Письма к Луцилию 9, 16. А какова же будет жизнь мудреца, если он останется без друзей... выброшенный на пустынный берег? Как и у Юпитера, когда мир расточится, боги сольются в одно, природа на мгновение затихнет, а сам он успокоится, предавшись своим размышлениям. Примерно так поступает и мудрец: он замыкается в себе, пребывает с самим собой.

1066. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (I 47). Естествоиспытели предпочитают понимать Юпитера как эфир, то есть как огонь, а Юнону – как воздух; и поскольку по тонкости эти элементы одинаковы, они говорят об их родстве[1]. Но поскольку воздух, то есть Юнона, подчинен огню, то есть Юпитеру, то совершенно справедливо главенствующему элементу было дано мужское имя.

[1] Ср. ниже, фрг. 1075.

1067. Цицерон. О природе богов II 63—64 [=] SVF I 166. И еще из одного источника — а именно, исследований о природе — хлынуло великое множество богов, которые, получив человеческий облик, вызвали к жизни массу поэтических измышлений, а в человеческую жизнь внесли всевозможные суеверия. Этот вопрос был рассмотрен Зеноном, а затем более подробно разъяснен Клеанфом и Хрисиппом. В Греции давно и повсеместно существует сказание, что Небо [Уран] был оскоплен своим сыном, Сатурном, а Сатурн был заключен в оковы свои сыном, Юпитером. **64.** В этих нечестивых баснях заключен весьма тонкий физический смысл, а именно: выше всего находящаяся небесная природа, — эфирная, то есть огненная, все рождающая из себя, — не должна иметь той части тела, которая предназначена для порождения потомства путем совокупления.

1068. Плутарх. О противоречиях у стоиков 39, 1052 b. Сверх того, в третьей книге сочинения «О богах» Хрисипп так говорит о пропитании прочих богов: «Прочие боги питаются все одинаково, а Зевс и мир [поддерживают себя] иным образом, [чем те, которые периодически] разрешаются [в огонь][1] и вновь возникают из огня».

---

[1] ἕτερον τρόπον [συνέχονται τῶν κατὰ περιόδους τινὰς εἰς πῦρ] ἀναλισχομένων Cherniss; ἕτερον τρόπον [ἀνὰ μέρος τῶν πάντων εἰς πῦρ] ἀναλισχομένων Arnim («Зевс и мир — иным образом, так как все прочие мерами разрешаются в огонь» и т. д.).

1069. Цицерон. О природе богов III 63. Сначала Зенон, потом Клеанф, а затем Хрисипп потратили немало сил, но совершенно напрасно, чтобы отыскать смысл в этих баснословных выдумках и объяснить, по какой причине тот или иной бог получил свое имя. Однако, хотя вы и занимаетесь этим, вам нужно признать, что дело обстоит совсем по-другому, и что это — лишь человеческие догадки: ведь ваши так называемые боги — это природные силы, а не божественные персонажи.

1070. Сервий. Комментарий к «Энеиде» (IV 638). Нужно учесть, что, по мнению стоиков, бог один, а различные его имена соответствуют различным занятиям и обязанностям.

Поэтому, как считают, существуют даже двуполые божества: при активных действиях они мужского пола, а когда имеют природу, подвластную воздействию, — женского[1]. Поэтому и сказано:

Недра супруги своей осчастливив любовью, великий,
С телом ее сопряжен, все живое питает.
[Георгики II 326–327, пер. С. В. Шервинского]

Комментарий к «Георгикам» (I 5). Стоики утверждают, что есть только один бог, и он представляет собой одну и ту же силу, которую мы сообразно множеству его функций называем различными именами; поэтому того же самого бога мы называем Солнцем, Либером, Аполлоном. Точно так же они утверждают, что Луна тождественна Диане, Церере, Юноне и Прозерпине.

---

[1] Ср. ниже, фрг. 1076.

1071. Диоген Лаэртий VII 187. [В соч. «О древних натурфилософах» Хрисипп приводит нечестивые басни о Зевсе и Гере.]

1072. [Климент Римский] Проповеди 5, 18. И разве Зенон не говорит загадками, утверждая, что божественное ни в чем не имеет различий, — чтобы разумеющие поняли, что если кто сходится с кем-то, он сходится с самим собой, и потому излишне отговаривать от нечестивых сношений или связей с матерью, дочерью, сестрой или детьми? А Хрисипп в своих «Любовных письмах» упоминает и об Аргосской статуе, где к детородному члену Зевса прикасается лицо Геры.

1073. Феофил Антиохийский. К Автолику III 8. Хрисипп, наговоривший немало вздора, разве не ясно намекает на то, что Гера имела нечестивое сношение с Зевсом посредством рта?

1074. Ориген. Против Кельса IV 48. Да и зачем мне перечислять нелепые эллинские басни о богах, которые выглядят нечестиво даже в аллегорическом толковании? В одном месте даже Хрисипп, который, как считают, украсил стоическую философию множеством ученых сочинений, толку-

ет одну картину на Самосе, где изображено постыдное сношение Геры с Зевсом. В своих сочинениях этот почтенный философ утверждает, что вещество принимает семенные логосы бога и содержит их в себе для целей мироустроения. Понятно-де, что на самосской картине Гера выступает как вещество, а Зевс – как бог.

1075. Цицерон. О природе богов II 66. А воздух, находящийся между небом и землей, обожествляется, как учат стоики, под именем Юноны, сестры и супруги Юпитера, поскольку воздух подобен эфиру и максимально с ним связан[1]. Воздух же объявили женским началом и отождествили его с Юноной потому, что нет ничего мягче его[2].

[1] Ср. выше, фрг. 1066.

[2] Ср. выше, фрг. 569.

7.8. О некоторых традиционных богах

1076. Филодем. О благочестии 11 (DDG p. 545^{b}, 12). Но и Хрисипп... в первой книге сочинения «О богах» говорит, что Дий – это всем управляющий разум, душа мироздания, и что по причастию ему все живет <...> включая камни, почему он и называется «Зевс», а «Дий» – потому, что является причиной и владыкой всего. Мир – существо одушевленное и божественное, а его ведущее начало – всеобщая душа. И [как] Дий именуется [промыслом], всеобщей природой всего, судьбой и необходимостью, [так] одно и то же – благозаконие, правосудие, согласие, мир и все тому подобное. И не существует богов мужского и женского пола (как не существует таких городов или добродетелей), но они только называются мужскими или женскими именами, а на самом деле представляют собой одно и то же[1], – как «луна» и «месяц». Арес присутствует на поле битвы, ведая боевыми порядками и схваткой, Гефест – это огонь, Кронос – течение потока, Рея – земля, Зевс– эфир. А по другому мнению, Аполлон – это свет[2], Деметра – земля или присутствующая в ней пневма. Совершенно детское занятие – называть, описывать и изображать богов в человеческом облике, – равно как города, реки, местности и страсти. Ведь, например, Зевс – это

околоземный воздух, Аид – темный воздух, а простирающийся по земле и по морю – Посейдон. А остальных богов, как и этих, он соотносит с бездушными существами, считает, что солнце, луна, остальные звезды, а также закон – это боги. А также говорит, что люди превращаются в богов.

---

[1] Ср. выше, фрг. 1070.
[2] По конъектуре Арнима φῶς δὲ τὸν Ἀπόλλω.

1077. Цицерон. О природе богов I 39–41. А вот Хрисипп, которого считают самым находчивым толкователем стоических измышлений, собирает целую толпу неведомых богов, и настолько неведомых, что о них мы даже и догадок строить не можем, – хотя наш ум, кажется, способен мысленно представить любую вещь. В частности, он говорит, что божественная сила заключена в разуме (ratio), а также в душе и разумном начале (animus atque mens) мироздания (universa natura), и что сам мир – это бог и всеобщее разлитие (fusio) его разумного начала. Еще он говорит, что бог – это руководящее начало (principatus) того же мира, которая заключается в мысли и разуме (in mente et ratione), обнимает собой всеобщую природу вещей (communis rerum natura) и всю их совокупность. Кроме того, по его словам, бог – это круг судеб (fatalis orbis[1]) и необходимость грядущего (necessitas futurarum) и еще – огонь и (что я еще раньше упомянул) эфир. Далее, это все, что в силу своей природы растекается и распространяется, – в частности, вода, земля и воздух; а еще бог – это солнце, луна, звезды, то есть всеобъемлющее мироздание, а кроме того – те люди, которые обрели бессмертие. **40.** Хрисипп также высказывает мнение, что эфир и есть то, что люди называют Юпитером; воздух, простирающийся над морями, – это Нептун, а земля – то, что называют Церерой. Таким же образом он объясняет имена прочих богов. Кроме того, он утверждает, что Юпитером называется сила неизменного и вечного закона, выступающая словно предводительница жизни и наставница в обязанностях, и ее же называет фатальной необходимостью и вечной истинностью будущих событий (sempiterna rerum futurarum veritas)... **41.** Все это он говорит в первой книге сочинения о природе богов, а во второй пытается приспособить басни Орфея, Му-

сея, Гесиода и Гомера к тому, что сам написал о бессмертных богах в первой, — причем делает это так, что создается впечатление, будто древнейшие поэты, сами того не зная, рассуждали как стоики.

[1] orbis — Arnim; umbra — codd.; norma — Madvig.

1078. Филодем. О благочестии 13 (DDG p. 547^b 16). Во второй книге [сочинения «О богах»] он, подобно Клеанфу, пытается согласовать с мнениями [стоиков] то, что приписывается Орфею и Мусею, а также сказанное Гомером, Гесиодом, Еврипидом и другими поэтами. [По его словам,] все — это эфир, и он представляет собой одновременно и отца и сына, — словно это не противоречит сказанному им в первой книге, — что Рея является и матерью Зевса, и его дочерью.

1079. Филон Александрийский. О промысле II 41 p. 76 Aucher[1]. Все, что баснословно говорят о Гефесте, соотноси с огнем, что о Гере — с природой воздуха, что о Гермесе — с умом, и равным образом все прочее, что сообразно свойствам того или иного бога, — тем же порядком сообразно указаниям теологии...

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1080. Цицерон. О природе богов II 71. Но если пренебречь этими баснями и отказаться от них, можно представить себе всякого бога, каков бы он ни был, как соответствующего определенной природе: Цереру — земле, Нептуна — морям, а прочих — прочим, — и под этими привычными всем именами мы должны прославлять их и почитать.

1081. Филодем. О благочестии 14 (DDG p. 547^b 3). Те же самые аллегорические толкования (συνοιχειώσεις) он использует и в сочинении «О харитах», где говорит, что Зевс — это закон, а хариты — это наши начала и воздаяния за благодеяния.

1082. Сенека. О благодеяниях I 3, 2—10. О природе и свойствах этих благодеяний я скажу ниже, если ты прежде

позволишь мне остановиться на вопросе, который не имеет прямого отношения к нашему предмету, а именно: почему граций три, почему они сестры, почему они держатся за руки и смеются, почему они молоды и девственны и почему, наконец, одеты в неподпоясанные и прозрачные одежды. **3.** Некоторые считают, что одна из них подает благодеяния, другая принимает их, а третья возвращает. Другие считают, что существуют три вида благодетелей: кто заслуживает благодеяний, кто возвращает их и кто принимает и тут же возвращает. **4.** Любое из этих объяснений ты можешь считать правильным; но какая же польза в таком знании? Почему сестры танцуют, взявшись за руки? Потому что благодеяние, проходя через многие руки, в конце концов возвращается к благодетелю; вся красота теряется, если круг где-то прерывается, и, наоборот, сохраняется в наилучшем виде, если он непрерывен и обеспечивает преемство. В этом хороводе старшая сестра обладает, однако, бóльшим достоинством, как и те, кто заслуживает благодеяния. **5.** Их лица радостны, как и подобает тем, кто одаривает благодеянием или принимает его. Они молоды, потому что память о благодеяниях не должна стариться. Они девы, потому что благодеяния чисты, непорочны и священны для всех. Их ничто не должно стеснять или связывать; поэтому девы носят свободные одежды, и к тому же прозрачные – поскольку благодеяния стремятся быть на виду. **6.** Может быть, и найдется такой подражатель греков, который сочтет подобные толкования единственно возможными. Но уж наверное никто не станет утверждать, будто имена граций, которые дал им Гесиод [Теогония 907 сл.], имеют какой-то смысл. Старшую он назвал Аглаей, среднюю – Евфросиной, а младшую – Талией. Каждый толкует эти имена, как ему заблагорассудится, и пытается приспособить их к какой-то теории, – хотя Гесиод просто дал им те имена, которые ему показались подходящими. **7.** Поэтому Гомер [Илиада XIV 267 сл.] изменил имя одной из них, назвал ее Пасифеей и предрек ей замужество; отсюда понятно, что хариты хотя и девы, но никак не весталки[1]. Можно упомянуть другого поэта, который изображает их подпоясанными и одетыми в туники из плотной ткани или драгоценной шерсти. А Меркурий изображается вместе с ними не потому, что благодеяния доставляются разумом или красноречием, а потому, что так это увидел художник. **8.** Даже Хрисипп, че-

ловек выдающейся остроты ума, проникающей в самые глубины истины, который говорит по делу и употребляет не больше слов, чем это нужно для правильного понимания, всю свою книгу [«О харитах»] наполняет подобными нелепостями и при этом почти ничего не говорит о самой обязанности подавать, принимать и возвращать благодеяния, **9.** а вместо того, чтобы привязывать басни к теории, привязывает теорию к басням. Ведь сверх того, что цитирует Гекатон[2], Хрисипп говорит еще, что три грации — это дочери Юпитера и Эвриномы, что по летам они младше, чем оры, но имеют даже более приятную внешность, — почему и были даны в спутницы Венере. При этом он считает, что имя матери имеет отношение к существу дела: Эвриномой [«широкопростертой»] ее зовут потому, что подача благодеяний требует обширного состояния — как будто мать получает имя после дочерей или придуманные поэтами имена что-нибудь значат! {...} **10.** Заметь, что Талию... Гесиод называет харитой, а Гомер — музой.

Там же I 4, 1. Ты только заступись, если кто-нибудь станет упрекать меня, что я поставил на место Хрисиппа — человека, вне сомнения, выдающегося, но все же грека, то есть человека столь острого ума, что он легко затупляется или втыкается сам в себя.

Там же 4. К этому благороднейшему соревнованию — отплачивать благодеянием за благодеяние — нас побуждает Хрисипп, говоря, что поскольку грации — дочери Зевса, то нужно опасаться, как бы из-за своей скаредности мы не впали в нечестие и не причинили несправедливости столь прекрасным девам.

---

[1] Т. е. не обречены на безбрачие.

[2] Гекатон Родосский, ученик Панэтия.

1083. Корнут 15 [Краткий пересказ вышеизложенной версии Сенеки.]

1084. Большой Этимологик под словом Ῥέα, p. 701, 24. А Хрисипп говорит, что земля названа Реей потому, что по ней текут (ῥεῖ) воды.

1085. Схолии к «Теогонии» Гесиода (135) Di Gregorio. Рея – это поток воды, а согласно Хрисиппу Рея – это земля-губительница, потому что мы разрешаемся в нее и потому, что все в ней находящееся растекается. Фемида – это неколебимое положение мироздания (θέσις τοῦ παντὸς ἀμετάθετος), а Мнемосина – это постоянство образования живых существ (ἐπιμονὴ τῆς διαπλάσεως τῶν ζῴων).

Там же (138). Феб: самая чистая часть воздуха, почему он и увенчан золотым венком: золото отличается чистотой. Тефия: питающее или благоприятное для плавания море, поскольку оно приносит прибыль.

1086. Схолии к «Теогонии» Гесиода (134) Di Gregorio. По другому толкованию, Кой – это качество[1], а Крий – суждение [приговор] (Κρεῖον τὴν κρίσιν). Гиперион – небесный свод, вращающийся над нами, а Иапет – его движение, так как он движется и стремительно летит (παρὰ τὸ ἵεσθαι καὶ πέτεσθαι): дело в том, что небо – вечноподвижно. Или еще: Иапет, разъясняет он, – это движение разума (λογισμοῦ κίνησις), потому что он все обнаруживает и все исследует (παρὰ τὸ πάντα ἀνερευνᾶν καὶ ζητεῖν περὶ πάντων).

Ср. Корнут 17; SVF I 100.

---

[1] См. SVF I 100.

1087. Схолии к «Теогонии» Гесиода (459) Di Gregorio. Сын Урана и Геи зовется [Кроносом], потому что благодаря восходу светил, которые размещаются над землей и под ней, появляется время (χρόνος): благодаря им мы определяем [длительность] суток (ἡμερονύκτιον), месяцев и правильное время. А своих детей [Кронос], как считается, проглатывал потому, что все рождающееся через время из-за времени же и погибает.

Ср. Корнут 6.

1088. Схолии к «Теогонии» Гесиода (459) Di Gregorio. А оскопление [Урана] объясняется тем, что из союза Урана и Геи произошло множество живых существ. Затем время (χρόνος) все это разделило (διακρίνας) и из смеси одного с дру-

гим стало порождать потомство, [и в этом смысле] говорится, что Уран был оскоплен.

1089—1090. Большой Этимологик под словом Κρόνος = Схолии к «Теогонии» Гесиода (134) Di Gregorio. Кроносом он называется потому, что завершает и смешивает (κρᾶν καὶ κιρνᾶν) каждый из родов и соединяет женское с мужским. А Хрисипп, напротив, говорит, что поскольку мироздание было преисполнено влаги и выпадало множество дождей, то Кронос был назван так от испускания (ἔκκρισις) того и другого.

Ср. Схолии (137). Кронос — разделение элементов, совершив которое, он оставил прочее в беспорядке... *Ср. 459.* А другие говорят, что Кроносом он назван потому, что первый из богов принялся за разделение (εἰς κρίσιν ἐπέβαλε).

1091. Цицерон. О природе богов II 64. А Сатурном, по их мнению, называется тот, кто заключает в себе течение и смену определенных промежутков времени (cursus et conversio spatiorum ac temporum). У греков этот бог соответственно и называется — Κρόνος, то есть χρόνος — определенный промежуток времени (spatium temporis)... По преданию, он все время поглощал порожденное им, поскольку время поглощает отдельные промежутки времени... но был закован Юпитером, чтобы время шло размеренно, связанное оковами [движения] звезд.

1092. Схолии к «Теогонии» Гесиода (211) Di Gregorio. Они говорят, что есть три мойры — Клото, оделяющая каждого назначенным ему от рождения, Лахесис — от выражения «получать по жребию», поскольку она дает одному благой удел, а другому — противоположный, и Атропос, которая делает доставшуюся каждому участь неизбежной.

Ср. выше, фрг. 913 сл. (более пространная версия); Корнут 13.

1093. Плутарх. Об Исиде и Осирисе 40, 367 с. Но такие вещи говорят те, кто рассуждает о богах по стоическому образцу. Стоики называют породительную и питательную пневму Дионисом, поражающую и разделяющую — Гераклом, приемлющую — Аммоном, Деметрой и Корой — простирающую-

ся по земле и по ее плодам, и Посейдоном – простирающуюся по морю.

Ср. там же, 56.

1094. Плутарх. Об Эроте 13, 757 b. А Хрисипп, разъясняя имя [Ареса], вкладывает в свои слова осуждение и порицание: он говорит, что Арес «отнимает» (ἀναιρεῖν) [жизни], давая, таким образом, основание некоторым считать имя «Арес» названием присущего нам начала агрессии, враждебности и вспыльчивости (τὸ μαχητικὸν ἐν ἡμῖν καὶ διάφορον καὶ θυμοειδές).

1095. Макробий. Сатурналии I 17, 7. Платон пишет, что Аполлон был назван так от выражения ἀποπάλλειν τὰς ἀκτῖνας, то есть «отбрасывание лучей»[1], а Хрисипп – потому, что он не относится к многочисленным (πολλῶν) и слабым проявлениям огня, так что первая буква его имени имеет отрицающее значение, – то есть потому, что есть только одно [Солнце], а не много [солнц] (πολλοί).

[1] Точно такой этимологии у Платона нет; ср. Кратил 405 b; SVF I 540.

1096. Юстин. Первая Апология 64. И с точно таким же нечестивым умыслом они говорят, что Афина – дочь Зевса, но не от соития, а поскольку, – как они поняли, – бог помыслил и сотворил мир своим словом (ἐννοηθέντα... διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι), то они и называют Афину первой мыслью (πρώτη ἔννοια).

1097. Секст Эмпирик. Против ученых IX 40. Вероятно, [в таком толковании] нечто имело бы смысл, – в частности, считать землю богом, но не ту, которую пашут или копают, а силу, пронизывающую ее, и плодоносную природу, то есть нечто действительно божественное.

1098. Иоанн Лидиец. О месяцах IV 44. А Хрисипп считает, что она называется не Дионой, а Дидоной потому, что она сообщает (ἐπιδιδόναι) удовольствия порождения, Кипридой же она называется потому, что присутствует при зачатии

(παρὰ τὸ κύειν), а подобным же образом Киферееей, поскольку помогает при зачатии не только людям, но и животным (θηρίοις τὸ κύειν ἐπιδιδόναι).

1099. Плутарх. Застольные беседы IX 14, 743 d. [Слова ритора Герода.] Ну, а сам я отдаюсь под покровительство Евтерпы[1], — если верно, что (как говорит Хрисипп) ей достались в удел приятность (ἐπιτερπές) и удовольствие от общения.

[1] τῆς Εὐτέρπης Hubert; Τερψιχόρης Arnim.

1100. Схолии к Арату (1). Здесь он перешел к имени «Дий», [толкуя] его как физический [элемент], а именно, воздух. Воздух ведь называют «Дием», — потому, в частности, что, согласно стоикам, он простирается по всему (διὰ πάντων διήκων). А некоторые говорят, что воздух — это Протей. И Гомер намекает на это, говоря [цитируется Одиссея IV 458]. Дело в том, что воздух — источник всего.

7.9. О демонах

1101. Аэтий I 8, 2. Фалес, Пифагор, Платон и стоики [утверждали], что демоны — это душевные сущности (οὐσίαι ψυχικαί). А герои — это души, отделенные от тел, и добрые герои — это добрые души, а злые — плохие души.

1102. Диоген Лаэртий VII 151. Они говорят, что существуют и демоны, которые связаны с людьми «сочувствием» и наблюдают за делами человеческими. Существуют и герои — это души достойных людей, сохранившиеся после их смерти.

1103. Плутарх. Об Исиде и Осирисе 25, 360 e. Гораздо разумнее поступают те, кто считает, что все истории о Тифоне, Осирисе и Исиде описывают страдания не богов и не людей, а великих демонов, которые (как считают Платон, Пифагор, Ксенократ и Хрисипп, следуя древним теологам) могущественнее людей и по своей природе неизмеримо превосходят нас, но божественное начало у них не является чистым и несмешанным, а наделено и природой души, и теле-

сными чувствами, так что доступно и наслаждению, и боли; поэтому их тревожат все переживания, которые сопутствуют этим переменами, — одних в большей, других — в меньшей степени.

1104. Плутарх. Об исчезновении оракулов 17, 419 а. А злых демонов, сказал он, признавал не только Эмпедокл, но и Платон, Ксенократ и Хрисипп, и даже Демокрит.

1105. Секст Эмпирик. Против ученых IX 71—74 [=] 812. Действительно, нельзя предположить, что души стремятся вниз, — ведь, будучи легкими и в такой же мере состоящими из огня, как и из воздуха, они гораздо больше стремятся вверх **72.** и сохраняются сами по себе, а не рассеиваются подобно дыму после отделения от тел (как говорил Эпикур [фрг. 337 Usener]). А до этого не тела были опорой для душ, но, напротив, души были причиной совместного существования для тел, а еще раньше — и для самих себя. **73.** Отделившись от солнца, они обитают в подлунном месте и там благодаря чистоте воздуха получают большее время для существования, питаясь (как и прочие звезды) свойственной им пищей — испарением с земли, — и не сталкиваясь в этих местах ни с чем разрушительным для себя. **74.** Однако если души сохраняются, они становятся душами у «демонов».

8. О ПРОМЫСЛЕ И ТВОРЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

8.1. Доказательства существования промысла

1106. [Общие положения учения о промысле изложены Цицероном в кн. II трактата «О природе богов».]

1107. Цицерон. О природе богов III 92. Ведь вы и сами обычно говорите, что нет ничего такого, чего бог не мог бы сделать, и причем безо всякого труда. Подобно тому, как члены человеческого тела движутся безо всякого напряжения по велению ума и воли, так по велению богов все может создаться, прийти в движение, измениться. И вы считаете это не предрассудками или бабьими сказками, а разумно обоснованным физическим учением. По вашим словам, материя вещей, из которой все состоит и в которой все заключается, так лег-

ко поддается воздействию и изменению, что из нее тут же можно создать или переделать любую вещь. А творит из мирового вещества и управляет им божественный промысл: стало быть, куда бы он ни обратился, он способен совершить все, что ему угодно.

1108. Плутарх. Об Исиде и Осирисе 45, 369 а. Не следует помещать начало мироздания в неодушевленных телах, как это делали Демокрит и Эпикур, или, как стоики, считать [таким началом] демиурга бескачественного вещества, единый разум и единый промысл, господствующий и властвующий надо всем.

1109. Лактанций. Божественные установления I 2. [Их], однако, остроумно осадили и другие философы, а прежде всего стоики, которые учат, что мир не мог возникнуть без божественного замысла и сохраняться без управления божественного разума.

1100. Заметки к Лукану (II 9) р. 48 Us. Это он говорит согласно стоикам, утверждающим, что мир держится промыслом и законом, а бог — сам для себя закон.

1111. Филон Александрийский. О промысле I 25 р. 13 Aucher[1]. И человек заботится о детях, погонщик — о волах, конюх — о лошадях, а пастух — о стаде, владелец судна — о корабле, а врач — о больных; даже пчелы благоразумны, а муравьи — предусмотрительны. Но все это — части и частички частей мира, а эти части благоразумны и предусмотрительно заботливы. Но в таком случае, то, части чего благоразумны и предусмотрительны, разве не благоразумно в целом? Но ведь у всего, что мы перечислили, есть начало его сотворения. А что имеет такое начало, то [когда-то] начало [быть]; а что начало быть, начало быть от некоего приобретенного начала. Значит, тот, кто при возникновении своем был сотворен благоразумным и предусмотрительным, получил это от другого начала. Следовательно, как может кто-то быть предусмотрительным без промысла или благоразумным без мудрости? Но если никто не сможет быть предусмотрительным или благоразумным без промысла и мудрости, то во всяком случае должно быть некое существо, предусмотрительное и

мудрое, от которого вначале они и получили в удел эти качества.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1112. Филон Александрийский. О промысле I 29 р. 14 Aucher[1]. [Природа живого, несомненно, наделена мыслью и разумностью, все украшающей и производящей мудрые действия.]

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1113. Филон Александрийский. О промысле I 32 р. 15 Aucher[1]. [Вещи своими совершенными действиями свидетельствуют, что всем незримо движет мировой промысл.]

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1114. Филон Александрийский. О промысле I 40 р. 19 Aucher[1]. Если нет ни промысла, ни всеобщего двигателя (motor), то в мире вообще ничто не могло бы двигаться. Так кто же осмелится утверждать, что в природе совершенных творений могут возникать одушевленные движения, если в целом устроение мира бездушно? Если этого недостаточно, то в качестве доказательства можно представить себе и самого человека, гражданина этого мира, который создан как малый мир в большом мире (civis... mundi homo ipse, qui tamquam parvus mundus in magno mundo factus est): его тело не в состоянии совершать свои действия в отсутствие души...

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1115. Плутарх. О противоречиях у стоиков 38, 1051 е. Он выступает в первую очередь против Эпикура и против тех, кто отрицает провидение, и исходит из тех общих представлений о богах, в которых мы признаем их благодетельными и человеколюбивыми (φιλάνθρωποι). Поскольку стоики пишут и говорят об этом во многих местах, излишне было приводить примеры.

1116. Климент Александрийский. Педагог I 8 р. 127, 11 St. Полезное должно быть во всех отношениях лучше бесполезного. Но лучше блага нет ничего. Значит, благо полезно. Все признают, что Бог благ; значит, Бог полезен. Но благое (насколько оно благо) производит не что иное, как пользу. Значит, Бог для всего полезен. И уж конечно, не может быть так, что Бог в чем-то помогает человеку, но не заботится о нем, или отчасти заботится, но не не печется. Ибо то, что творит пользу по сознательному желанию, выше того, что не творит ее таким образом. Но выше Бога нет ничего. И что такое сознательное желание помогать, как не желание заботиться? Значит, Бог печется о человеке и заботится о нем {...} Благо, как говорят, считается благом не потому, что обладает достоинством блага. Соответственно, и справедливость считается благом не потому, что обладает таким достоинством (она сама по себе есть достоинство), но потому, что она блага сама по себе и посредством себя самой.

1117. Сенека. Письма к Луцилию 95, 47—49 [Как нужно почитать богов.] Почитает бога тот, кто его познал {...} Но это [почитание] всегда будет недостаточным, если человек не постиг умом как следует, что такое бог, — всем владеющий, все милостиво подающий. Какова причина благодетельности богов? [Их] природа. Ошибается тот, кто считает, что они не хотят причинять вред: они не могут. Они не в состоянии ни потерпеть ущерб, ни причинить его.

1118. Александр Афродисийский. Вопросы и решения II 21 р. 68, 19; 28 Bruns. Утверждение, что божественная деятельность по-настоящему проявляется в заботе о благе смертных, совершенно не соответствует [природе] богов. Это примерно то же, что утверждать, будто свободные люди и хозяева существуют ради рабов[1] {...} **28.** Хотя и можно представить себе, что рабы и хозяева как-то меняются местами... совершенно невероятным выглядит утверждение, что благо богов нуждается в деятельности смертных. Как же иначе? Ведь это примерно так же нелепо, как утверждать, что цель и благо богов состоят в установлении порядка для смертных и в промышлении о них... Но если подлинную божественную деятельность бог будет вести ради блага смертных, а не ради себя самого, то можно будет подумать, что бог и вообще су-

ществует ради смертных. Но поступать так он будет с точки зрения тех, кто считает, что его сущность заключается в промысле. В самом деле, чем еще будет бог для того, кто пишет: «Ведь что останется от снега, если отнять у него белизну и холод? И что от огня, если уничтожить его теплоту, от меда — без сладости, от души — без движения, а от бога — без промысла?» Но если, по мнению написавшего это, сущность бога состоит в промышлении...

Там же р. 70, 2. Нелепость выходит у тех, кто все приписывает промыслу, а вместе с тем утверждает, что лишь нравственно-прекрасное — благо, и считает, что оно зависит от нас; получается, что божественный промысл, — в котором, как они говорят, заключается сущность богов, — сам по себе не может представлять никакого блага для людей.

---

[1] Аристотель замечает, что между людьми и богами принципиально не может быть взаимной любви и дружбы: странно было бы, если бы кто-нибудь заявил, что питает приязнь к Зевсу, который в ней не нуждается (Большая этика II 11, 1208 b 30 сл.).

1119. Сенека. О благодеяниях IV 25.1. Нам предписано жить согласно природе и следовать примеру богов. Но чему следуют сами боги (что бы они ни делали), если не принципу действия (faciendi ratio) как таковогo?[1] Не будешь же ты считать, что они ищут вознаграждения за свои дела в жертвенном дыме или аромате благовоний?

---

[1] Сенека имеет в виду, что стоический бог воплощает собой активное начало.

1120. Лактанций. О гневе Божьем 5. Можно счесть, что стоики и некоторые другие думали о боге гораздо лучше, утверждая, что бог отличается милосердием, а гнев ему не свойственен. Действительно, они весьма привержены распространенному мнению, что богу не свойственна такая душевная мелочность (pusillanimitas), чтобы он мог почувствовать себя оскорбленным кем-либо, ибо его нельзя оскорбить, чтобы его безмятежное и священное величие можно было поколебать, смутить, расстроить: все это свойственно земной хрупкости. Гнев — это волнение и смятение души, которое чуждо богу {...} Значит, богу не должно быть свойственно столь зна-

чительное и опасное зло, и если он свободен от гнева и раздражения... то никому не причиняет зла. Поэтому не остается ничего иного, как признать его милосердным, безмятежным, благодетельным и охранительным (conservator). Именно поэтому его и можно назвать общим отцом всех, наилучшим и величайшим — этого требует божественная и небесная природа {...}

1121. Сенека. О благодеяниях II 29, 3. Все, что мы могли получить от богов, они нам дали...

Там же 5—6. Обозри все творение, и поскольку ты не найдешь в нем ни одной вещи, которой ты хотел бы быть как целым, попробуй выбрать из всех вещей те отдельные свойства, которыми ты хотел бы обладать, — и ты признаешь, правильно оценив благосклонность природы, что ты — самое любезное ей создание. **6.** Несомненно, что для бессмертных богов мы были и остаемся самыми любезными, и отведя нам место сразу после себя, они оказали нам высочайшую честь: мы многое получили, но большее вместить уже не в силах.

1122. Ориген. Против Кельса IV 79. Ведь если мир создан согласно промыслу и Бог стоит за всем, то, конечно, необходимо, чтобы искры рода человеческого разгорались под охраной высших существ, — так что с самого начала к людям была примешана божественная природа, как это мудро выразил поэт из Аскры [Гесиод]: *Тогда пиры были общими, и вместе сидели бессмертные боги и смертные люди* [Гесиод фрг. 82 (216) Rzach].

1123. Климент Александрийский. Педагог I 3 p. 94, 24 St. Человек, сотворенный Богом, представляет [для Бога] нечто самоценное (δι' αὐτὸ αἱρετόν). Но тот, кто испытывает расположение к чему-то самоценному, тот считает его самым приятным и достойным любви. А можно ли быть для кого-то достойным любви, не вызывая этой любви с его стороны? Но если выходит, что человек достоин [божественной] любви; значит, человек любим Богом.

1124. Филодем. О блаженной жизни богов col. I 3; 14 (Fragm. Hercul. p. 140 Scott). 3. <...> Надо думать... все... друзья называются друзьями в силу сложившихся близких отно-

шений. Но бесконечное не может быть познано другим. Поэтому... не следует называть богов друзьями мудрецов <...> {...} **14.** <...> богам и изумляется [их] природе и состоянию и пытается сблизиться с ней и, можно сказать, вожделеет сблизиться и сойтись, то можно назвать и мудрецов друзьями богов, а богов – друзьями мудрецов [в переносном смысле]. Но мы, вероятно, не будем говорить о «дружеской любви» применительно к таким вещам {...} Все [боги] совершенно самодостаточны в своем совершеннейшем удовольствии...

1125. Плутарх. О противоречиях у стоиков 33, 1049 е. И тем не менее сам Хрисипп говорит в сочинении «О суде» и еще раз во второй книге сочинения «О богах», что невозможно представлять божество соучастником в каких-то постыдных делах, ибо как закон не может быть виновным в чьем-то беззаконии или боги – в нечестии, так богов, безусловно, нельзя считать виновными в чем-то постыдном. Но что может быть постыднее для людей, чем причинять друг другу погибель, – чему, как говорит Хрисипп [выше 1049 d], начало положил бог? Но, клянусь Зевсом, может сказать кто-то, он ведь тут же рукоплещет Еврипиду, говорящему: *Если боги совершают что-то постыдное, они не боги* [фрг. 292 Nauck²] и: *Ты проявил легкомыслие – обвинять богов* [фрг. 254 Nauck²].

1126. Плутарх. Об общих представлениях 32, 1075 е. Но ведь и сами стоики не оставляют Эпикура своими «ахами» и «охами», обвиняя его в разрушении природного представления о богах (поскольку он отрицает промысл). А сами они утверждают, что бог и предварительно представляется, и мыслится не только бессмертным и блаженным, но человеколюбивым, заботливым и благодетельным.

8.2. Мир — благоустроенный город или дом

1127. Цицерон. О природе богов II 78–80. Но если боги существуют, то они, конечно, должны обладать душой и не просто душой, но и разумом, а также быть связаны между собой своего рода гражданской близостью и общностью (civili coniunctione et societate) и править единым миром как общим государством (communis res publica) или неким городом. **79.** Следовательно, у богов тот же разум, что и у рода челове-

ческого, та же истина, и повсюду один и тот же закон, предписывающий достойное и запрещающий дурное {...} А если мы обладаем здравым смыслом, умом, разумностью, то, конечно, боги должны обладать всем этим в большей степени, и не просто обладать, но использовать [эти свойства] для величайших и наилучших дел. **80.** Но нет ничего больше и лучше мира; значит, мир должен управляться попечением и промыслом богов.

1128. Ямвлих у Стобея (Эклоги I 49, 37 р. 372, 7 W.). По словам стоиков, у частей мира и у мира в целом — один и тот же разум, совершенно тот же способ мышления (διανόησις), одинаковые нравственные принципы (τὰ κατορθώματα) и те же самые добродетели.

1129. Дион Хрисостом. Речи 36, 37—38. Ведь признающие царя мира не станут отрицать, что мир управляется, а соглашаясь с тем, что мир управляется, не станут отрицать, что он устроен как государство и что существует мировое государственное устройство (πολιτεία τοῦ παντός). Но признав существование [мирового] государственного устройства, нельзя не признать существование [мирового] города или какого-то похожего государственного образования. **38.** Таково рассуждение философов, доказывающее существование благого и человеколюбивого сообщества демонов и людей (ἀγαθὴ καὶ φιλάνθρωπος... κοινωνία δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων), а также наделяющее законом и государственностью не произвольно взятых живых существ, а тех, которым присущи разум и благоразумие (φρόνησις).

1130. Дион Хрисостом. Речи 36, 29—31. Нужно иметь в виду, — сказал я, — что наши применяют к миру термин «государство» не в буквальном смысле, ибо это противоречило бы нашему учению о государстве, которое, как я говорил, [стоики] определяют как «упорядоченную совокупность людей» (σύστημα ἀνθρώπων). И, конечно, вряд ли будет уместно или убедительно, назвав мир живым существом в прямом смысле, тут же называть его и государством. **30.** Вряд ли кто-нибудь с готовностью признает, что государство и живое существо — одно и то же. Но вот нынешнее мироустроение (διακόσμησις), существующее с тех пор, как целое разделилось

на множество видов растений и животных, смертных и бессмертных существ, на воздух, землю, воду и огонь, хотя при этом во всех формах осталось по природе единым, управляемым единой душой и силой, — вот это-то мироустроение [стоики] в той или иной мере уподобляют государству, поскольку в нем постоянно одни рождаются, а другие умирают, но главным образом потому, что в нем поддерживаются порядок и благоустроенность. **31.** Кратко говоря, это учение стремится к тому, чтобы гармонически объединить род человеческий с божественным и охватить в одном термине все, что есть разумного в мире, — ибо только разум является надежной и неколебимой основой совместной жизни и справедливости.

1131. Цицерон. О природе богов II 133; 154. Так ради кого же, можно спросить, в таком случае создан мир? Ясно, что ради тех одушевленных существ, которые наделены разумом. А таковы боги и люди, — несомненно, самые совершенные существа, ибо именно разум главенствует надо всем. Таким образом, вероятнее всего, что мир и все в нем находящееся созданы ради богов и людей. **154.** Сам мир изначально создан ради людей и богов, и все, что в нем есть, все это приготовлено и предназначено для пользы людей. Ведь мир — это как бы общий город богов и людей или дом тех и других: действительно, лишь они, пользуясь разумом, живут согласно праву и закону.

8.3. Природа — творец

1132. Диоген Лаэртий VII 148—149. Природой они иногда называют то, что связывает мир, а иногда то, чем порождается все, что на земле. Природа — это структура, [способная] развиваться из себя самой согласно семенным логосам (ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους), доводящая до завершения и поддерживающая свои [творения] в определенные сроки, производя то [же самое], от чего она получила начало. Природа ищет и пользы, и наслаждения, — как это ясно из человеческого творчества.

1133. [Гален] Медицинские определения 95 vol. XIX p. 371 K. Природа — это творческий огонь, последовательно

идущий путем порождения и деятельно движущийся сам собой (πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν καὶ ἐξ ἑαυτοῦ ἐνεργητικῶς κινούμενον)[1] {...} Или иначе: природа – это теплая пневма, движущаяся сама собой, согласно семенным силам порождающая, доводящая до завершения и сохраняющая человека (πνεῦμα ἔνθερμον ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον καὶ κατὰ τὰς σπερματικὰς δυνάμεις γεννῶν τε καὶ τελειοῦν καὶ διατηροῦν τον ἄνθρωπον) {...} Природа именуется еще и смешением (κρᾶσις), и структурой (ἕξις), и движением под воздействием влечения (ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις)[2]; кроме того, природой называется сила, управляющая всем живым (ἡ διοικοῦσα τὸ ζῷον δύναμις).

[1] См. выше, фрг. 774.
[2] См. SVF II 458 сл.

1134. Климент Александрийский. Строматы V 14, 100 р. 393, 1 St. Стоики определяют природу как творческий огонь, последовательно идущий путем порождения.

1135. Гален. О пользовании частями тела XVII 1 vol. IV p. 350 K. Поскольку некоторые не поколебались положить в основание субстанций (οὐσίαι) такие телесные элементы, которые не могут сочетаться согласно правилам природы (τέχνη φύσεως), они неизбежно вступили с природой в противоречие. А что такого сочетания не может быть, ясно из нижеследующего. Если нечто должно сформировать какую-либо вещь согласно определенным творческим принципам (διαπλάττειν... τεχνικῶς), оно должно либо воздействовать на нее извне, либо же распространиться по всей этой формируемой вещи (ἔξοθεν αὐτοῦ ψαύειν ἢ δι' ὅλου τοῦ διαπλαττομένου διεληλυθέναι). Но на атомы, или неделимые тела (которые у данных авторов и считаются элементами), ничто не способно (как они и сами говорят) воздействовать извне и тем самым формировать их, равно как и вообще ничто не может простираться по ним. Поэтому остается предположить, что структура (σύστασις) чувственно-воспринимаемого тела может сложиться только в результате случайного их сочетания. Но если они сочетаются друг с другом случайно, то весьма редко создается полезное произведение (χρήσιμον... δημιούργημα), а чаще всего – бесполезное и ненужное. Вот по той же

самой причине не желают рассматривать природу как творца (τὴν φύσιν εἶναι τεχνικήν) те авторы, у которых первичные тела обладают такими же свойствами, как и атомы у тех, кто их вводит. Но ведь даже при поверхностном взгляде сразу же ясно, что ни у одного животного нет ни одной бесполезной части...

1136. Гален. О пользовании частями тела V 4 vol. III p. 354 K. Дело в том, что о полезном мы судим довольно опрометчиво (ἀπερισκεπτότερον αἱρούμεθα τὸ λυσιτελοῦν), — даже если порой оно приносит больше вреда в другом отношении, чем пользы в том, чего мы желаем. А природа не проявляет неосмотрительности или поспешности ни в одном из своих творений и никогда ради малого блага не производит большого вреда, но всегда точно следует мере возможного в каждом творении и неизменно умножает полезное, освобождаясь от вредного: ибо в большинстве случаев, если только есть возможность, она производит свои творения, обходясь вообще безо всякого порока. Но на данном этапе, когда никаким искусством уже нельзя преодолеть порочность вещества и создать творение несокрушимое и неподверженное воздействию, остается только упорядочивать наличный мир с использованием различных видов материи. Ведь очевидно, что звезды состоят из одного вещества, а мы — из другого. Но от [разных видов вещества] нельзя требовать одинаковой устойчивости и не стоит укорять природу, замечая небольшой изъян во множестве прекрасных созданий.

Там же p. 402. В природе все повсеместно и во всех отношениях связано взаимной заботой, поскольку природа промыслит и провидит то, что неизбежно должно последовать за рождающимся ради чего-то, и успевает приготовить для всего исправление.

1137. Гален. О пользовании частями тела XVII 1 vol. IV p. 355 K. Но ты, благороднейший судья дел природы, этого не видишь, а вот что она произвела в мириадах мириад людей одного, у которого шесть пальцев, — только такое и замечаешь.

1138. Гален. О природных качествах I 12 vol. II p. 27 K. Теперь в медицине и философии образовались, вообще го-

воря, два учения {...} Одно учение полагает, что природа, подвластная рождению и гибели, является одновременно единой и способной к изменению. Другое учение признает ее неизменяемой, непеременчивой и разделенной на мельчайшие части, отделенные друг от друга пустым пространством. Поэтому все, кто способен ощутить связь посылок, считают, что согласно второму учению выходит, будто ни у природы, ни у души не существует собственной субстанции или способности, но что она образуется путем некоего соединения первичных тел, которые невосприимчивы к воздействию. А согласно первому учению, природа не позже [первичных] тел, но гораздо раньше их и старше; и поэтому, согласно данному взгляду, природа творит тела растений и живых существ, пользуясь некими присущими ей способностями — притягивать свойственное и вносить подобие (ὁμοιωτικαί), а, с другой стороны, — обособлять чуждое. Эта природа творчески преобразует все в процессе порождения и заботится о порожденном при помощи уже других способностей, — заботы и промышления (στοργική... προνοητική) о потомстве, общения и любви (κοινωνική... φιλική) между родственным.

1139. Гален. О пользовании частями тела XIV 1 vol. IV p. 142 K. Природа в наибольшей степени стремится к тому, чтобы, если только возможно, сообщить своему творению бессмертие. А поскольку вещество не способствовало этому... то природа измыслила помощь бессмертию, наподобие благого основателя города, который задумал не какое-то общежитие на случай, но позаботился о том, чтобы его город сохранялся навечно или на значительное время.

Там же 4 p. 151. Природа промышляет, чтобы ни один род живых существ ничего не лишился, — вследствие телесной ли слабости и общей кратковечности, или став пищей для более сильных: всем этим родам живых существ природа измыслила плодородие как средство от полной погибели.

Там же p. 152. А для тех животных, которые вследствие общей сухости тела не способны производить жидкие выделения [т. е. молоко], каковы все птицы, [природа] создала иной способ вскармливания потомства и наделила их удивительной родительской заботливостью, благодаря которой они защищают своих детенышей и добывают им пропитание.

1140. Александр Афродисийский. О судьбе 11 р. 179, 24 Bruns. С точки зрения самих [стоиков] и почти всех прочих философов, природа ничего не делает напрасно.

8.4. Мир — творение промысла

1141. Филон Александрийский. О промысле II 55 р. 84 Aucher[1]. Равным образом и Бог, если бы он создал что-нибудь новое (novum quidpiam), то снова (de novo) сотворил бы этот великий город, то есть мир, и создал бы вместе с ним и место. Ибо всякая часть пространства, заполненная телом... представляет собой место[2].

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

[2] По предположению Вендланда, с которым согласен Арним, армянский переводчик ошибочно понял κενόν («пустой») как καινόν («новый»). Начальная греческая версия реконструируется так: οὕτω καὶ ὁ θεός, οὐ γεννήσας τὸ κενόν, ἐν τῷ κενῷ τὴν μεγάλην πόλιν ἔκτισε τὸν κόσμον· συνέκτισε δὲ τούτῳ καὶ τὸν τόπον. ἐκπληρωθὲν γὰρ ὑπὸ σώματος οὐδὲν μέρος τῆς χώρας ὅπερ οὐκ ἔσται τόπος («Так и Бог, не создавший пустоту, основал в пустоте великий город, то есть мир, и вместе с ним сотворил и место: ибо нет такой части пространства, заполненной телом, которая не была бы местом»).

1142. Филон Александрийский. О промысле II 57 р. 84 Aucher[1]. Бог не создал бесконечное и бестелесное время, но создал дни, месяцы и годы, использовав для этих мер времени солнце и луну, а также обращения других планет, — ради живых существ и порождения плодов, которые не могут возникать без смены времен года. Этому же, как привыкли считать, служат непрестанные восходы и закаты солнца.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1143. Филон Александрийский. О промысле II 56 р. 84 Aucher[1]. Форма мира, как и сам мир по велению промысла, были созданы круглыми. И в первую очередь потому, что шар — самая подвижная фигура и поэтому особенно необходимая для того, чтобы мир, случайно потеряв напряжение, не покатился вниз, в безграничную пустоту, — а так все его

части тяготеют к середине. Только так он будет иметь устойчивость, равномерно тяготея к середине по всей поверхности.

Ср. SVF II 547 сл.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1144. Филон Александрийский. О промысле II 62 р. 87 Aucher[1]. Земля была помещена в центре для того, в первую очередь, чтобы она не могла оторваться и куда-нибудь отодвинуться от центра; поэтому ее упор и положение тяготеют к центру. Затем, для того, чтобы она, таким образом, была обитаема со всех сторон; и поскольку она прочно покоится, все на ней стоит прямо, поскольку и само притягивается к центру. Тем самым доказано, что ей с умыслом была придана шарообразная форма, ибо никакая другая фигура не может быть обитаемой (как сказано выше) со всех сторон....

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1145. Филон Александрийский. О промысле II 64 р. 89 Aucher[1]. Они говорят, что необъятное море является общим достоянием людей и богов. Богам, говорят они, море служит следующим образом. Солнце, которое они назвали управителем многих вещей, получает из моря все необходимое для щедро подаваемых им даров; а именно, оно притягивает к себе и поглощает чистейшие части влажного элемента. Доказательством служит помимо прочего и то, что в различные времена года солнце совершает свой путь в противоположных положениях, — летом под созвездием Рака, а зимой — под созвездием Козерога, и в своем обращении никогда не пересекает этих незыблемых пределов. И сами неподвижные кормилицы (звезды) тоже питаются, притягивая к себе очищенную влагу из воздуха. А подтверждается это тем, что неизменно на заре некоторое количество этой влаги, непрестанно охлаждаясь, возвращается на землю, принимая цвет воды, — и это обычно называют росой... И насколько велика польза моря для поддержания жизни всего неба, настолько же оно полезно для жизни людей...

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1146. Филон Александрийский. О промысле II 67 p. 90 Aucher[1]. А для чего полезны испарения с земли? О муж удивительный, разве полезный воздушный состав не благотворен как для животных, так и для растений? {...}

Ср. Дион Хрисостом. Речи 12, 30–31.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1147. Филон Александрийский. О промысле II 73 p. 93 Aucher[1]. Неподвижные звезды являются причиной умеренной температуры воздуха, поскольку по природе своей созданы холодными и изливают из себя жидкие выделения. А этот воздух, распространившись, становится причиной порождения у животных и вместе с тем считается причиной дыхания у уже порожденных. Тонкости воздуха содействует его обилие, а тому, что он распространяется не частично, но полностью, – периодическое круговращение.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1148. Филон Александрийский. О промысле II 76 p. 95 Aucher). [С луной и воздухом связаны смены времен года.]

1149. Филон Александрийский. О промысле II 84 p. 98 Aucher[1]. Ты, может быть, считаешь, что мы созданы ради мира, а не мир ради нас (что вернее)? По твоему мнению, ничего не значит то, что земля надлежащим образом приспособлена и для обитания людей, и для божественной деятельности... Доставшиеся нам по распределению части более чем достаточны для обитания; но нужно было предоставить соответствующую пищу и звездам, питающимся, как известно, испарениями великого моря {...}

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1150. Филон Александрийский. О промысле II 74 p. 94 Aucher[1] = SVF I 548. Все существующие планеты полезны для

мироздания, но только людям, у которых много досуга, можно высчитать пользу от каждой из них. Узнается это, впрочем, не только разумом, но даже и чувствами, — ибо движение планет так устроено промыслом, который, как говорят Хрисипп и Клеанф, не упустил ничего из того, что относится к более правильному и полезному управлению миром. И если бы существовал иной, лучший способ управления миром, то он так бы и был устроен, поскольку для Бога нет препятствий.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

1151. Гален. О пользовании частями тела XVII 1 vol. IV p. 358 K. Как можно тут же не распознать присутствие некоего ума, обладающего удивительной способностью, который, придя на землю, распространился по каждой ее части? Действительно, повсюду можно видеть разных животных, обладающих совершенно удивительным устройством. А разве есть какая-нибудь часть мира, обделенная по сравнению с землей? Здесь везде явлен некий разум, исходящий от верхних тел, при созерцании которых тут же возникает изумление красотой их сущности, — прежде и более всего красотой солнца, потом луны, потом звезд; во всем этом, по всей видимости, обитает разум настолько же более совершенный и строгий, чем в земных телах, насколько сущность каждого из [небесных] тел чище их {...} Насколько я понимаю, разум, вероятно, не в меньшей степени простирается и по тому самому воздуху, который окружает нас, — иначе он не обладал бы ни способностью воспринимать солнечный свет, ни самим этим качеством [светлости].

8.5. Животные и растения созданы для людей

1152. Порфирий. О воздержании от животной пищи III 20. Но, клянусь Зевсом, это была излюбленная мысль Хрисиппа, — что боги создали нас ради нас самих и друг ради друга, а животных — ради нас: кони, например, служат нам на войне, собаки — на охоте, а леопарды, медведи и львы — для упражнений в мужестве[1]. А свинья, которая доставляет самую приятную пищу, создана не для чего иного, как для заклания,

и поэтому бог, придумав нам свинью на пропитание, дал ей душу вместо соли[2]. А чтобы у нас не было недостатка в похлебке и закусках, бог произвел множество разнообразных моллюсков, улиток и медуз, а также разнообразные виды пернатых, — и не откуда-нибудь, а словно из самого себя вложил туда значительную часть для благоудовлетворения, предлагая кормилиц и утучняя для наслаждения и удовольствия все наземное пространство.

[1] Ср. ниже, фрг. 1173.

[2] Ср. выше, фрг. 723; ниже, фрг. 1154; SVF I фрг. 516.

1153. Цицерон. О природе богов II 14, 37. Хрисипп точно заметил, что чехол изготовлен ради щита, ножны — ради меча и таким же образом все, кроме самого мира, порождено ради чего-то другого: так те дары и плоды, которые рождает земля, — ради животных, животные — ради людей (лошадь — для езды, вол — для пахоты, собака — для охоты и охраны). А сам человек рожден для того, чтобы созерцать мир...

1154. Цицерон. О природе богов II 160. А для чего существует свинья, как не для пропитания людей? Ей, говорит Хрисипп, и сама душа дана вместо соли, чтобы мясо не испортилось. И поскольку свинья особенно подходит для пропитания, природа не создала ничего плодовитее этого животного.

1155. Ориген. Против Кельса IV 54. Видя, что он говорит вещи, противоречащие не только нашему [учению], но и взглядам весьма авторитетных философов (в частности, последователей Зенона Китийского), [Кельс] должен был бы показать, что и тела живых существ не созданы Богом и что приложенное к ним великое искусство произошло не от первичного ума. Равным образом и по поводу бесчисленных и разнообразных растений, произрастающих благодаря присущей им неисследимой природе и созданных в мире для важной цели, то есть для служения людям и домашним животным... ему следовало бы не просто высказать свое мнение, а объяснить, почему природа растений получила столь замечательные свойства не от некоего совершенного ума.

1156. Ориген. Толкования на Псалмы II р. 532 Delarue. Что-то возникает как главное (προηγουμένως), а что-то как второстепенное, — через главное. Разумное существо возникло как нечто главное, а скот и все, что произрастает на земле, — вследствие нужд этого существа.

1157. Ориген. Против Кельса IV 74. Кельс... не заметил, что обвиняет и философов-стоиков, которые совершенно правильно ставят человека и вообще всю разумную природу надо всеми неразумными существами и утверждают, что именно ради разумной природы промысл творит все. Разумных существ, которые важнее всех прочих, можно в этом смысле сравнить с ребенком, а неразумных и неодушевленных — с последом, который появляется вместе с ребенком. Я думаю, что подобно тому, как городские надзиратели за торговлей и рынком заботятся только о людях, хотя остатки съестного достаются собакам и прочим животным, — так же и промысл заботится прежде всего о разумных существах, а уж следствием этого является то, что и неразумные животные могут поживиться при людях.

1158. Плутарх. Платоновские вопросы II 1, 1000 f. Хрисипп говорит, что испустившего семя не следует называть отцом последа (χόριον)[1], хотя он и образовался из семени.

---

[1] Разъяснение значения термина — *Аристотель.* История животных 562 a 6; *Немесий.* О природе человека 25 p. 87, 5 Morani.

1159. Александр Афродисийский. О судьбе 23 р. 193, 16 Bruns. Если кора у растений существует ради кожуры плодов, а кожура — ради самого плода, а поливают их, чтобы они питались, а питались, чтобы приносили плоды...

1160. Плутарх. О противоречиях у стоиков 21, 1044 а. [Хрисипп восхваляет промысл, произведший рыб, птиц, мед и вино.]

1161. Цицерон. Первая Академика 120. {...} Вы [стоики] усматриваете величие божественного разума даже в совершенном устройстве пчел и муравьев, — так что среди богов

окажется, пожалуй, какой-нибудь Мирмекид, создатель всевозможных пустяков.

1162. Цицерон. О законах I 25. [Все создано природой для нужд человека.]

1163. Плутарх. О противоречиях у стоиков 21, 1044 c—d. Далее, написав в книгах «О природе», что многие живые существа природа создала ради красоты, ибо она любит красоту и наслаждается разнообразием, и приведя [в качестве аргумента] абсурдное соображение, что павлин был создан ради хвоста, поскольку тот очень красив, он вновь {...} **1044 d.** В пятой книге сочинения «О природе», сказав, что клопы полезны тем, что будят нас, а мыши – поскольку побуждают нас не оставлять вещи без присмотра, и что природа, вероятно, любит красоту и ей любезно разнообразие, он заявляет буквально следующее: «Самым убедительным примером этого будет, пожалуй, хвост павлина, ибо здесь природа показывает, что такое животное создано ради хвоста, а не наоборот, равно как и женский пол существует ради мужского».

1164. Гален. О пользовании частями тела XI 14 vol. III p. 899 K. Теперь, как я думаю, самое время сказать о том, о чем прежде еще не шла речь, – а именно, что порой некоторое излишество, способствующее красоте облика, можно понять как нечто необходимое и одновременно представить как нечто естественное. Действительно, борода не только защищает щеки, но и способствует красоте [лица]: мужчина выглядит, несомненно, более солидно (особенно когда вступает в соответствующий возраст), если [его лицо] со всех сторон красиво обрамлено волосами. Так и то, что называется «скотом» (μῆλα), природа создала с носом голым и лишенным волос: будь у них морда вся в шерсти, она выглядела бы дикой и звеpовидной, что не подобает прирученному и общественному животному.

1165. Цицерон. О природе богов I 47. Ведь и вы, Луцилий, ...когда описываете творческое искусство бога, обыкновенно восхищаетесь тем, как в облике человека все соответствует не только пользе, но и красоте.

1166. Цицерон. О пределах добра и зла III 18. Одни из членов, то есть, частей тела, видимо, даны природой по причине их пользы, — каковы руки, ноги и внутренние органы (а о том, сколь велика эта польза, спорят медики), — а другие не столько для пользы, сколько для украшения, — как хвост павлину, разноцветные перья голубям, соски и борода мужчине.

1167. Лактанций. Божественные установления II 10. Но [Гермес-Трисмегист] постарался объяснить, с каким таким замыслом бог устроил все части тела, — ибо нет ни одной, которая не служила бы пользе в той же мере, в какой способствует красоте. Именно это и пытаются обосновать стоики, когда рассуждают о промысле, а следом за ними Цицерон во многих местах... Стоики видят в устроении живых существ большое искусство.

8.6. Существование зла не противоречит промыслу

1168. Плутарх. Об общих представлениях 34, 1076 с. Но самое странное состоит не в этом заявлении, а в том, что они, порицая театральный возглас Менандра:

Причина главная несчастий у людей –
Чрезмерность блага [фрг. 786 Koerte]

(что, как они говорят, противоречит общепринятым представлениям), сами, тем не менее, делают причиной зла бога, хотя он и благ. Ведь не материя сама из себя породила зло: она лишена качеств, и все изменения, которые претерпевает, получает от движущего и преобразующего ее [начала]. А движет и преобразует ее присутствующий в ней разум, поскольку сама по себе она не способна двигаться и преобразовываться.

1169. Авл Геллий. Аттические ночи VII 1, 1—6. Те, кто не считает, что мир создан ради бога и людей, и что промысл вершит дела человеческие, полагают, что выдвигают весьма веский довод, заявляя: если бы существовал промысл, то не было бы зла. Ничто, говорят они, так не свидетельствует против промысла, как существование великого множества бедствий и невзгод в том мире, который, как считается, создан

ради людей. **2.** Возражая против этого, Хрисипп в четвертой книге сочинения «О промысле» говорит: «Действительно, ничего нет глупее людей, мнящих, что благо может существовать при отсутствии зла. **3.** Дело в том, что благо противоположно злу и поэтому они неизбежно должны составлять некую пару противоположностей и поддерживать друг друга посредством своего рода взаимоотталкивания, — потому что вообще члены противоположности не могут существовать друг без друга. **4.** Как, в самом деле, можно понять, что такое справедливость, если не будет несправедливости? Ведь справедливость — не что иное, как устранение несправедливости. И как можно понять, что такое храбрость, если не по противоположности трусости? Или что такое воздержность, если не по противоположности невоздержности? Каким образом, далее, существовала бы разумность, если бы не было противоположного ей неразумия? **5.** Поэтому, — говорит он, — отчего бы этим глупцам людям не пожелать еще и того, чтобы истина существовала, а заблуждение при этом не существовало? Ведь благо и зло, счастье и невезение, скорбь и наслаждение связаны точно таким же образом. **6.** Действительно, как говорит Платон, противопроложное связано друг с другом словно противоположные полюса: если уберешь один, то уберешь оба»[1].

[1] Ср. Федон 60 с; 72 b—с.

1170. Авл Геллий. Аттические ночи VII 1, 7—13. Еще в той же самой [четвертой] книге Хрисипп рассматривает, разбирает и считает достойным внимания вопрос εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται [возникают ли человеческие недуги согласно природе], — то есть можно ли утверждать, что сама природа, или промысл, которая произвела и мир в целом, и род человеческий, сотворила болезни, увечья и разные недуги. **8.** Он считает, что в основные планы природы не входило сотворять человека подверженным болезням, и это никак не подобало природе, родителю и творцу всех благ. **9.** «Но, — говорит он, — когда она создала и приготовила многочисленные пригоднейшие и полезнейшие вещи, то в дополнение к созданному ей возникли в силу внутренней связи и некоторые неблагоприятные вещи», и они, по его словам, хотя и возникли естественным образом, но

лишь как необходимые последствия, — что он сам называет κατὰ παρακολούθησιν. **10.** «Когда, — говорит он, — природа создавала человеческое тело, то увеличение нашего ума и сама ценность этого создания потребовали, чтобы голова была устроена из самых тонких и мелких косточек; **11.** но с высшей полезностью этой вещи стало связано привнесенное извне неудобство, — поскольку голова оказалась сравнительно тонкой и чувствительной даже к незначительным толчкам и ударам. **12.** Поэтому раз существует здоровье, то возникают болезни и недуги. **13.** И точно так же, клянусь Гераклом, — говорит он, — раз людям по замыслу природы врождена добродетель, то им же по принципу противоположности врождены и пороки».

1171. Филон Александрийский. О наградах и наказаниях 33. Подобно тому, как врач при опасном и серьезном заболевании вынужден удалять некоторые части тела ради здоровья целого, а кормчий при наступлении бури — выбрасывать за борт груз, заботясь о безопасности людей, — и врача не порицают за нанесение повреждения, а кормчего — за выброшенный груз, а напротив, хвалят того и другого, так как они усмотрели и правильно исполнили полезное вместо приятного, подобным же образом всегда следует восхищаться природой мироздания и с благодарностью принимать все происходящее, не ища в нем заведомого зла и оценивая его не с точки зрения отсутствия удовольствия, а с точки зрения того, руководится ли и управляется мир подобно благоустроенному городу.

1172. Лактанций. О гневе Божьем 13. Критикуя стоиков, академики обычно задают вопрос: если Бог создал все ради человека, то почему он создал так много вредного, враждебного и опасного для нас и на море, и на суше? Стоики, оказавшись не в силах прояснить истину, дают весьма нелепый ответ. Они говорят, что и среди растений, и среди животных есть немало таких, польза которых пока неясна, но в ходе времени обнаружится, — как многое, неизвестное прошлым векам, было обнаружено благодаря нужде и использованию.

1173. Ориген. Против Кельса IV 75. Нет ничего удивительного в том, что Бог приготовил пищу и для самых сви-

репых зверей, ибо, как говорят некоторые философы, и эти животные созданы ради упражнения разумного существа.

Там же 78. Точно так же, по их словам, львы, медведи, леопарды, вепри и прочие подобные звери даны нам для взращивания в нас ростков мужества.

1174. Ориген. Против Кельса IV 64. Если природа всего мироздания едина и та же самая, это не значит, что и причины зла всегда и во всех отношениях одни и те же. Ведь и природа данного конкретного человека одна и та же, но состояние его ведущего начала и его ума не всегда одинаково, равно как и его действия: иногда его разум вообще не вмешивается, а иногда он в большей или меньшей степени доступен злу; иногда же он может в большей или меньшей степени склоняться к добродетели и продвигаться к ней, а иногда преуспевает и достигает самой добродетели с помощью большего или меньшего созерцания. То же самое в еще большей мере применимо и к природе мироздания: хотя она тождественна и едина в своем роде, но происходящее в мире не бывает всегда одинаковым — не бывает всегда изобилие или всегда недород, наводнение или засуха, равно как не бывает всегда ни изобилия или недостатка добрых душ, ни засилья или отсутствия дурных. Поэтому те, кто стремится оценивать все происходящее по возможности точно, приходят к неизбежному выводу, что количество зла не может всегда оставаться одним и тем же, поскольку промысл или сохраняет существующее на земле, или очищает ее с помощью наводнений и воспламенений. И это, пожалуй, можно сказать не только о земле, но и обо всем мироздании, которое нуждается в очищении, когда зло в нем чрезмерно возрастает.

1175. Плутарх. О противоречиях у стоиков 15, 1040 с. И подобным же образом в первой книге сочинения «О справедливости» он приводит слова Гесиода:

Беды великие сводит им с неба владыка Кронион, –
Голод совместно с чумой. Исчезают со света народы
(Труды и дни 242–243, пер. В. В. Вересаева)

и говорит, что боги делают это затем, чтобы настигшая дурных людей кара служила предостережением для прочих и отвращала их от совершения злодеяний.

1176. Плутарх. О противоречиях у стоиков 35, 1050 е. Вместе с тем, он утверждает, что бог карает зло и много делает для наказания преступников. В частности, во второй книге сочинения «О богах» он говорит, что несчастья настигают иногда и достойных людей, но не для наказания (как в случае с дурными), а в целях сохранности внешнего общественного устроения (κατ' ἄλλην οἰκονομίαν), как это бывает в городах, и вновь повторяет это в следущих словах: «Итак, прежде всего зло нужно понимать в том смысле, как это было сказано выше; затем, следует понимать, что подобные вещи распределяются по решению Зевса или как наказание, или в рассуждении других замыслов, которые имеют отношение ко всеобщему мироустроению (ἢ κατ' ἄλλην ἔχουσαν πως πρὸς τὰ ὅλα οἰκονομίαν)».

1177. Плутарх. О противоречиях у стоиков 32, 1049 а—b. Тем, которые делают ему упреки на этом основании[1], он насмешливо отвечает в третьей книге сочинения «О богах», [где говорится] о Зевсе «Спасителе и Породителе», «Отце Права, Порядка и Справедливости», так: **1049 b.:** «Подобно тому, как города, когда они становятся слишком перенаселенными, или посылают массы своих жителей в колонии, или начинают войну, так и бог дает начало [всеобщему] уничтожению». И он считает свидетелем этих вещей Еврипида[2] и многих других, которые говорят, что Троянская война была развязана богами ради уменьшения населения {...} **1049 b.** Но прими во внимание, что хотя к богу он неизменно применяет благие и человеколюбивые эпитеты, дела ему он приписывает безжалостные, варварские и подобающие галатам[3].

Там же 30, 1048 с. Зевс будет посмешищем, если ему приятно называться «Покровителем имущества» (Κτήσιος), «Хранителем урожая» (Ἐπικάρπιος) и «Подателем радостей»[4].

---

[1] По контексту имеются в виду некие «пифагорейцы», обвинявшие Хрисиппа в следующем рассуждении: хотя петух (особо почитавшийся пифагорейцами — см. *Плутарх.* Застольные беседы IV 670 с; *Диоген Лаэртий* VIII 34; *Элиан.* Пестрые истории IV 17; *Ямвлих.* Жизнь Пифагора 84) и полезен во многом, но и он определен на съедение, чтобы количество цыплят не превысило нужного (см. 32, 1049 а).

[2] Ср. *Еврипид.* Электра 1282 сл; Елена 38 сл.; Орест 1369 сл.

[3] Кельтское племя галатов осело в Малой Азии в 1-й половине III в. до н. э. и впоследствии было покорено пергамскими царями.

[4] Χαριδότης – эпитет Диониса (*Плутарх.* Застольные беседы I 613 d).

1178. Плутарх. О противоречиях у стоиков 37, 1051 b-c. Кроме того, хотя он не раз писал, что в мире нет ничего, достойного порицания или осуждения, поскольку все вещи созданы совершенными в соответствии с наилучшей природой, у него встречаются, однако, места, где он допускает, что некоторыми вещами [бог] все же пренебрегает, – если, конечно, речь идет не о каких-нибудь ничтожных мелочах. **1051 с.** Во всяком случае, в третьей книге сочинения «О сущности», заметив, что подобные вещи случаются с безупречно добродетельными людьми, он говорит: «Оттого ли к некоторым вещам существует пренебрежительное отношение, что, как в больших хозяйствах, в целом прекрасно устроенных, теряется некоторое количество отрубей или зерна, или оттого, что злые демоны заведуют подобными вещами, в которых действительно присутствует нечто предосудительное, достойное порицания?». И он добавляет, что значительную роль здесь играет необходимость. Я не буду останавливаться на том, насколько легкомысленно сравнение с отрубями тех бедствий, которые выпали на долю безупречных людей, – Сократа осудили на смерть, Пифагора живьем сожгли килоновцы[1], Зенона замучил до смерти тиран Демил[2], а Антифонта[3] – тиран Дионисий. Но заявлять, что злые демоны заведуют такими вещами по велению промысла, – разве не то же, что порицать бога?

---

[1] Одна из версий смерти Пифагора.

[2] Имеется в виду Зенон Элейский; имя тирана варьируется в различных версиях рассказа (29 A 6–9 DK).

[3] Драматический поэт, которого не следует смешивать с политиком и оратором Антифонтом из Рамнунта (*Псевдо-Плутарх.* Жизнеописания десяти ораторов 833 b; *Филострат.* Жизнеописания софистов I 15, 3) и софистом Антифонтом, которому приписываются сочинения «Истина» и «Согласие».

1179. Цицерон. О природе богов III 86. Но боги пренебрегают мелочами и не следят за каждым клочком земли, за

каждой лозой, и если ржа или град как-то повредят [растениям], то не дело Юпитера следить за этим; да и цари не следят за всякими мелочами в своих царствах, — ведь именно так вы говорите.

Ср. II 167.

1180. Цицерон. О природе богов III 90. Не за всем, говорит, следят боги, — поскольку и цари не следят. Но что же это за довод? Ведь и цари бывают сильно виноваты, если пренебрегают чем-то, хотя и знают об этом, — а бог-то не может оправдаться и незнанием: вы сами недвусмысленно ограждаете бога [от незнания], заявляя, будто сила богов такова, что если даже кто-то умрет и тем самым избежит наказания за какое-нибудь преступление, то кары должны ждать его дети, внуки и правнуки.

1181. Плутарх. О противоречиях у стоиков 35, 1050 f. Но Хрисипп еще обостряет противоречие, говоря во второй книге сочинения «О природе» следующее: «[Нравственное] зло (κακία) четко отличается от ужасных происшествий (δεινὰ συμπτώματα); дело в том, что оно возникает в известном соответствии с разумом природы и, я бы сказал, небесполезно с точки зрения мироздания, ибо иначе не было бы и блага».

Плутарх. Об общих представлениях 13, 1065 b. В то время как хор сохраняет стройность пения, если никто в нем не выбивается [из тона], а тело сохраняет здоровье, если ни один его член не болен, добродетель не возникает отдельно от порока, но подобно тому, как змеиный яд и желчь гиены необходимы в некоторых врачебных снадобьях, так подлость Мелета некоторым образом способствовала проявлению правоты Сократа, а низость натуры Клеона — благородства Перикла. И как бы Зевс смог создать Геракла и Ликурга[1], если бы он не создал для нас и Сарданапала[2] с Фаларидом? {...} И какая же разница между теми, кто болтает подобную чепуху, и [стоиками], говорящими, что распущенность возникла не без пользы для воздержности, а несправедливость — для справедливости?

Там же 14, 1065 d. Или, может быть, ты желаешь выслушать самый приятный образчик его «изящества» и «убедительности»? «Подобно тому, — говорит он, — как в комедиях есть нелепые стихи, которые сами по себе хотя и грубы, но

придают всему произведению привлекательность, так и все, что само по себе ты можешь осудить как порок, небесполезно в масштабах мироздания».

Там же 16, 1066 d. [Собеседник] Я хотел бы узнать, как же эти люди [стоики] отдают первенство злу перед благом и пороку перед добродетелью. [Диадумен] И впрямь, это стоит послушать, друг мой. Они долго бормочут, но в конце концов заявляют, что разумность (φρόνησις), поскольку это знание блага и зла, тоже полностью устраняется, если устраняется зло. И они считают, что как истинное не может существовать, если нет и чего-то ложного, точно так же подобает, чтобы существовало зло, если существует благо.

Марк Аврелий VI 42. Но только не окажись такой частью [мироздания], как тот дешевый и нелепый стих в драме, о котором упоминает Хрисипп.

---

[1] Излюбленные примеры добродетели у стоиков; см. SVF I 514 и соответствующие сочинения Сфера.

[2] Ассирийский царь Сарданапал служил излюбленным примером роскошной и распущенной жизни (см. *Плутарх.* О судьбе и доблести Александра 330 f; 336 d; *Аристотель.* Никомахова этика 1095 b 19 сл.; *Афиней* XII 528 e сл.). Противопоставление Геракла и Сарданапала – *Ювенал* X 360 сл.; *Климент Александрийский.* Строматы I 24, 158 сл.

1182. Плутарх. О противоречиях у стоиков 36, 1051 a. И опять, сказав в первой книге сочинения «О справедливости», что боги противостоят некоторым несправедливостям, он добавляет: «А совершенно устранить несправедливость, впрочем, невозможно, да и не будет это полезно».

1183. Филодем. О блаженной жизни богов col. 7, 28 (Fragm. Herc. p. 156 Scott). <...> если он мог и это, [значит, обладал] силой <...> сделать всех мудрыми, блаженными и не творить никакого зла. Подобное [мнение] связывает слабость и некоторого рода ущербность с самым сильным. Весьма часто это признают основанием для умаления разума бога. В частности, как пишет Хрисипп в книгах «Об искусстве прорицания», бог не может знать всего, поскольку не обладает <...>

Там же col. 8, p. 157. Исходя из видовой сущности бога, они невежественно приписывают ему всемогущество. А ког-

да их приводят в замешательство противоположные доводы, то они прибегают к уловке: они-де именно потому говорят, что бог не допускает слабости, поскольку он не все может.

1184. Климент Александрийский. Строматы I 17, 86 р. 55, 19 St. Но ведь и решения и действия отступников, будучи частичным явлением и происходя (подобно телесным недугам) из дурного расположения (διάθεσις) [индивидуальной] души, направляются всемирным промыслом к здоровой цели, — сколь бы зловредна ни была их причина. Величайшее дело божественного промысла заключается в том, чтобы не позволять злу, произросшему из своевольного отступничества (ἐξ ἀποστάσεως ἑκουσίου), оставаться без полезного употребления [для целого], и не допускать, чтобы оно приобрело опасные размеры. Божественная мудрость, добродетель и сила должны не только производить благо: ведь сама, если можно так сказать, природа Бога такова, что ей (как огню свойственно согревать, а свету — освещать) в наивысшей мере свойственно обращать замеченное зло на какое-либо благо и достигать полезной цели, разумно используя тех, кто обнаруживает свои дурные наклонности.

1185. Ориген. О началах IV 1, 7. Среди дел промысла, объемлющего все мироздание, одни с полной несомненностью представляются делами именно промысла, а другие так скрыты, что, видимо, способны вызывать неверие в то, что Бог управляет мирозданием с неизреченным искусством и силой. Творческий разум Промыслителя не так ясно явлен в земных вещах, как в солнце, луне и звездах, и не так отчетливо понятен в человеческих превратностях, как в душах и телах животных (прежде всего для тех, кто стремится выяснить, почему и ради чего у животных существуют [определенные] влечения, впечатления, природа и [определенное] устройство тела).

1186. Цицерон. О природе богов III 70. [Боги не заботятся о людях, поскольку дали им разум.] На это вы обычно возражаете так: нельзя считать, что боги не заботятся о нас наилучшим образом, на том основании, что многие превратно используют их благодеяния. Ведь даже наследством мно-

гие пользуются плохо, хотя это не причина утверждать, что родители не оказали им благодеяния.

9. О ПРОРИЦАНИИ

9.1. Прорицание существует, если существуют боги и промысл

1187. Цицерон. О прорицании I 3, 6. К ним [Зенону и Клеанфу] присоединился Хрисипп, человек острейшего ума, который изложил все учение о прорицании в двух книгах, а сверх того, – еще в одной книге об оракулах и другой – о сновидениях.

1188. Цицерон. Первая Академика 107. Хотя Панэтий... и говорит, что сомневается в том, что все стоики, кроме него считают достовернейшей вещью, а именно, в истинности [предсказаний] гаруспиков, ауспиций, оракулов, сновидений и пророчеств...

1189. Цицерон. О прорицании II 63, 130. Хрисипп так определяет прорицание: способность узнавать, замечать и объяснять знаки (signa), которые людям подают боги. Задача прорицания – предузнавать, как боги настроены по отношению к людям, на что указывают знаки и как можно задобрить и умилостивить богов. А толкование сновидений он же определяет так: это способность замечать и объяснять знаки, которые боги дают людям в сновидениях.

1190. Аэтий V 1, 1. Платон и стоики признают [два вида] прорицания – на основе боговдохновенности, то есть одержимости богом (κατὰ τὸ ἔνθεον ὅπερ ἐστίν ἐνθεαστικόν)... и на основе толкования сновидений (τὸ ὀνειροπολικόν). [Стоики] придают значение большинству элементов прорицания (τὰ πλεῖστα μέρη τῆς μαντικῆς ἐγκρίνουσι).

1191. Диоген Лаэртий VII 149 [=] SVF I 174. И если, по их словам, существует промысл, то и всевозможные прорицания имеют обоснование; а прорицание – это наука (τέχνη), и, как говорят Зенон и Хрисипп во второй книге сочинения «О прорицании», это подтверждается некоторыми его результатами.

1192. Цицерон. О прорицании I 82—84 [=] SVF III Диоген фрг. 37; Антипатр фрг. 40. А что прорицание заслуживает доверия, можно заключить из такого рассуждения стоиков: если боги существуют, но не дают людям заранее узнать, что их ждет в будущем, то боги или не любят людей, или не знают того, что произойдет, или считают, что люди безразличны к своему будущему, или полагают недостойным своего величия подавать людям знаки о будущем, или же сами боги не в состоянии подавать эти знаки. Но боги любят нас, ведь они — благодетели и друзья рода человеческого; далее, им, несомненно, известно то, что они сами установили и назначили [в будущем], а нам небезразлично знать, что произойдет: если мы узнаем это, то будем осмотрительнее; затем, боги не считают, что [подавать] знаки недостойно их величия, поскольку нет ничего лучше благодеяния, и, несомненно, способны предузнавать будущее. **83.** Значит, если боги не существуют, то не подаются и предзнаменования; но боги существуют: значит, они подают и предзнаменования. А если они подают нам предзнаменования, то дают и средства, чтобы понять их смысл: иначе бесполезно было давать предзнаменования. Но раз они дают средства, то существует и прорицание. **84.** Этим доказательством пользуются и Хрисипп, и Диоген, и Антипатр.

Ср. II 101.

1193. Цицерон. О прорицании II 41. Итак, поскольку [стоики] рассуждают чересчур поспешно, они обычно приходят к следующему умозаключению: если боги существуют, то существует и прорицание; но боги существуют; значит, существует и прорицание.

1194. Цицерон. О законах II 32. Ведь если мы предположим, что боги существуют, что мир управляется их разумом, что они сознательно заботятся о роде человеческом и могут подавать нам знамения о будущих событиях, то я не понимаю, почему нужно отвергать прорицание.

1195. Квинтилиан. Наставление оратору V 7, 35—36. Если кто-то хочет добавить к этому так называемые божественные свидетельства — из прорицаний, оракулов, знамений, — то ему нужно знать, что их можно рассматривать с двух

точек зрения. Первая — наиболее общая, по поводу которой идет нескончаемый спор между стоиками и сторонниками Эпикура, а именно: управляется ли мир промыслом. Другая — специальная, связанная с теми частными видами прорицания, о которых заходит речь в данный момент. **36.** Дело в том, что доверие к оракулам — с одной стороны, гаруспикам, авгурам, толкователям сновидений или астрологам — с другой, всякий раз подтверждается или опровергается по-разному, — поскольку по существу своему эти вещи различны.

9.2. О сновидениях

1196. Тертуллиан. О душе 46. Но и стоики считают, что Бог, всемерно заботясь о делах человеческих, дал людям помимо технических приемов, которыми пользуются разные виды гадательных искусств, еще и сновидения как особое свойство природного оракула.

1197. Цицерон. О природе богов III 93. Но как же вы, утверждая, что боги не заботятся о мелочах, уверяете в то же время, что бессмертные боги раздают и распределяют сны между людьми? Это я оставляю на твое усмотрение, поскольку это ведь вы учите доверять сновидениям. Вместе с тем, вы говорите, что нужно давать богам обеты.

1198. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 251 сл. Гераклит [A 16 DK] (с которым согласны стоики) связывает наш разум с божественным разумом, который правит и вершит всем миром: именно по причине этого неразрывного сопутствия [божественному разуму наш разум,] обретая знание о решениях [божественного] разума, сообщает спящим душам о грядущем при помощи чувственных образов (ope sensuum). Именно поэтому [у спящих] возникают видения незнакомых мест и им грезятся люди — живые и умершие. Также он защищает использование прорицаний и утверждает, что достойные люди получают предупреждения по наставлению самих божественных сил.

1199. Цицерон. О прорицании I 39. Перейдем теперь к снам. Хрисипп, который рассуждает о них, собрал множество примеров сновидений, даже о самых мелких вещах, как и

Антипатр, отбирая именно те, которые были истолкованы Антифонтом[1] и, несомненно, говорят о сообразительности этого толкователя. Но нам стоит привести только самые значительные примеры.

[1] Имеется в виду, скорее всего, Антифонт-софист (V в.; см. также выше, фрг. 1178, прим. 3), писавший и о толковании сновидений.

1200. Цицерон. О прорицании I 56. А вот еще два сновидения, о которых стоики упоминают чаще всего. Одно принадлежит Симониду. Однажды он наткнулся на мертвое тело незнакомого ему человека и похоронил его, – а сам он в это время намеревался отправиться в плавание. И [во сне] он увидел похороненного им человека, который отговаривал его от этого: если он поплывет, то погибнет при кораблекрушении. Поэтому Симонид отказался ехать, а другие, которые тогда поплыли, погибли.

1201. Цицерон. О прорицании II 134. Один человек, увидев во сне яйцо, висящее на ремнях его кровати[1], пришел к толкователю, – об этом рассказывает Хрисипп в книге о сновидениях. Толкователь ответил: под кроватью зарыт клад. Тот стал копать, нашел довольно много золота, обложенного серебром, и послал толкователю какую-то серебряную мелочь. «А от желтка, – спрашивает толкователь, – ничего?» Дело в том, что желток, по его толкованию, обозначал золото, а белок – серебро.

[1] Ременная сетка, на которую клали матрас.

1202–1203. Фотий. Лексикон, под словом νεοττός. О том, что словом νεοττός называют яичный желток (τὸ ὠχρόν)[1], свидетельствует и Хрисипп в книге «Об оракулах». Некто, увидев во сне, что к его кровати подвешены яйца, обратился к толкователю снов, и тот ответил: копай, и найдешь в этом месте клад. Найдя кувшинчик, в котором было золото и серебро, этот человек отнес немного серебра толкователю, а тот спросил: «А от желтка (νεοττός) ты мне ничего не дашь?».

То же Апостолий XII 7.

[1] См. также *Аристотель*. История животных 560 а 21.

1204. Цицерон. О прорицании I 57. А о другом, тоже весьма известном, сне рассказывают так. Два приятеля из Аркадии вместе приехали в Мегары, и один остановился на постоялом дворе, а другой — у знакомого. Поужинав, они легли спать, и глубокой ночью тот, который остановился у знакомого, увидел во сне, что приятель умоляет его скорее прийти, поскольку трактирщик приготовился его убить. Сначала, испуганный этим сном, он встал, но затем, подумав, решил не придавать значения сну и опять лег в постель. И тут он снова увидел во сне своего приятеля, который просил, что если уж он не помог ему живому, то пусть хотя бы не оставит неотомщенной его смерть, [и рассказал], что, убив его, трактирщик положил тело в повозку и завалил сверху навозом; а затем [убитый] попросил приятеля пораньше подойти к воротам, чтобы повозка не успела выехать из города. Этот сон так подействовал на него, что рано поутру он уже был у ворот и спросил у трактирщика, что в повозке. Тот в испуге убежал, а мертвого нашли; и когда дело раскрылось, трактирщика предали казни.

1205. Суда под словом Τιμωροῦντος. Хрисипп рассказывает, что однажды в Мегары приехал человек, который носил пояс, полный золота. Трактирщик, позарившись на золото, убил его в поздний час и решил потом вывезти тело, спрятав его на повозке под навозом. Но в это время душа убитого явилась одному жителю Мегар и поведала, что случилось, кто тому виной, как он хочет вывезти тело и через какие ворота. Человек отнесся к этим словам с полной серьезностью и, поднявшись чуть свет, подкараулил повозку, остановил ее и нашел мертвеца. Убитого похоронили, а трактирщика предали казни.

1206. Цицерон. О прорицании II 144—145. [После нескольких примеров противоположных толкований одного и того же сна.] {...} И о чем еще свидетельствуют те [толкования], которые я привел, и множество других, собранных стоиками, как не об остроумии людей, которые, исходя из тех или иных аналогий, толкуют [тот же сон] то так, то иначе?

9.3. Об искусстве прорицания

1207. Цицерон. О прорицании I 72. Что до прорицаний, которые основаны на догадке[1] или получены в результате наблюдения за событиями, эти виды прорицания, как я сказал выше, называются не естественными (naturalia), а техническими (artificiosa): ими занимаются гаруспики, авгуры и [прочие] толкователи. Эти виды перипатетики не одобряют, а стоики защищают.

---

[1] coniectura = στοχασμός.

1208. Цицерон. О прорицании I 109—110. И что же, если легче понять, как получается техническое предсказание, а [происхождение] божественного прорицания – несколько темнее? В ходе долгих наблюдений было замечено, что по внутренностям, по молниям, по другим знамениям, по звездам можно предвидеть будущее. Наблюдения, производившиеся надо всем этим с древних времен, привели к появлению чудесной науки, которая способна действовать даже без побуждения и содействия богов, поскольку непрестанными наблюдениями было подмечено, что за чем следует и что означает то или иное явление. Другой вид прорицания, как я сказал, – естественное. **110.** Его (учитывая физическую сложность его природы) нужно связывать с природой богов, из которой, по мнению ученейших и мудрейших людей, заимствованы и почерпнуты наши души. И поскольку все наполняет и объемлет вечная мысль и божественный ум, то связь с душами богов должна неизбежно возбуждать человеческие души.

1209. Цицерон. О прорицании I 118. Но если допустить и признать, что существует некая божественная сила, управляющая человеческой жизнью, – несложно понять, что то, в возникновении чего мы несомненно уверены, возникает по определенному замыслу. Эта мыслящая сила, разлитая по всему миру, может двигать нами при выборе жертвенного животного, а когда ты собрался уже принести эту жертву, может как-то изменить его внутренности, и в них чего-то не окажется или окажется что-то лишнее: ведь природа способна

тут же или создать, или изменить, или устранить многие вещи.

Ср. II 35.

1210. Цицерон. О прорицании I 118. Стоики не признают, что бог присутствует в каждой выемке между долями печени или в криках птиц – это, говорят они, не дело богов, недостойно их величия, да и просто-напросто невозможно. Но мир с самого начала устроен так, что определенным вещам предшествуют определенные знаки, то во внутренностях, то в птицах, то в молниях, то в чудесных знамениях, то в звездах, то в сновидениях, то в неистовых речах. Кто хорошо распознает эти знаки, тот редко ошибается; неверно распознанные или неверно истолкованные знаки оказываются ложными, но причиной тому служат не сами знамения, а невежество толкователей.

1211. Цицерон. О прорицании II 34. [Взаимосвязь природных явлений, о которой говорят стоики, не имеет отношения к технике прорицаний.] О морских приливах и отливах, наступление которых зависит от движения луны, я не буду и говорить. Можно привести несчетное число примеров, показывающих, что между удаленными друг от друга вещами существует природная связь (cognatio naturalis), – пусть так... Но какая связь в природе, ее, так сказать, созвучие и согласие (что у греков называется συμπάθεια) позволяет считать, что выемка в печени имеет отношение к тому, что у меня мало прибыли, или мой небольшой доход – к небу, земле и всей природе вещей?

1212. Ориген. Против Кельса IV 88. Но прежде нужно еще решить, существует ли вообще какое-нибудь искусство птицегадания и вообще гадание на животных, или нет. Во-вторых, между теми, кто признает искусство птицегадания, нет согласия по поводу основания различных способов гадания. Дело в том, что по мнению одних, движения животных зависят от неких демонов или богов, подающих знамения, причем для птиц имеют значение различные виды полета и крика, а для прочих животных – те или иные движения; а другие считают, что души некоторых животных более божественны и соответственно пригодны [для гадания], – что совершенно невероятно.

Там же 90. Нужно заметить, что если бы в них [животных] существовала некая божественная природа, способная предузнавать будущее и в силу этого весьма обильная способностями, так что благодаря этому преизбытку любой, кто пожелает, мог заглянуть в будущее, то ясно, что они гораздо раньше узнали бы все и о самих себе...

Ср. там же, 91; 94.

1213. Цицерон. О прорицании I 120. Тот же самый божественный ум действует и в птицах, побуждая их лететь то в одну, то в другую сторону... а вещих птиц – издавать крики то с правой, то с левой стороны... Но если всякое животное способно двигаться, как ему угодно... то насколько же это легче для бога, которому покорно все.

1214. Цицерон. О прорицании II 115. Но теперь я перехожу к тебе, священный Аполлон... Твоими оракулами Хрисипп наполнил целый свиток. Отчасти, как я думаю, они были ложны, отчасти случайно оказались истинными, – что в любой момент может произойти со всяким изречением, отчасти настолько нечеткими и темными, что их толкователя приходится истолковывать вторично... а отчасти – настолько двусмысленными, что заниматься ими впору диалектикам.

Там же I 37. Хрисипп собрал несчетное множество изречений оракула, причем каждое обильно и надежно засвидетельствовано.

1215. Цицерон. О прорицании II 117. [Дельфийский оракул уже давно прекратил существование.]

1216. Лактанций. Божественные установления I 6. [Список Сивилл.] Третья – Дельфида, о которой Хрисипп говорит в своей книге «О прорицании».

——— КОНЕЦ ТОМА II ———

ТАБЛИЦА СООТВЕТСТВИЯ
SVF II – Hülser[1]

SVF II	Hülser	SVF II	Hülser
1	122; 153–154	54	268–270
2	160[2]	56	257; 259–260
		57	264
3 b	155	58–59	262–263
6	154	60–61	255
9	154	62	351 a
10	154	63	330
12	160	64	259
13–17	194	65	273; 333
19	195	66	274
20	225 a	67	334
24	233; 599 b	68	285
25	128	69	329[1]
28	218	70	332
29	158	71	255[1]
32	351	72	295
33	301	73	292
34	171	74	294
35	15	75	291
36	5	76	286
37	1	77	375
38	1; 20	78	296
39	23	79	331
40	21	80	869
41	1	81	302
44	20	83	277
45	76; 252	84	255
46	225	85	272
47	239	86	308
48	33	87	255
49	27–28	88	279
50	25	89	271
51	95	90	370
52	255	91	257
53	33	92	382

[1] Фрагменты SVF II, не имеющие соответствия, не указываются; нумерация Хюльзера приводится *в упрощенном и сокращенном виде* – без учета *степени* соответствия фрагментов в издании Хюльзера фрагментам SVF.

SVF II	Hülser
93	386; 395
94	397
95	415
96	379
97	335–336; 378
99	416
100	611
101	616
102	309
103	353
104	304
105	255
106	347
107	342
108	300
109	289–290; 351
110	374
111	353
112	851
113–114	850
115	363
116–117	353
118	358
119	360
120	362
121	359
122	63; 621; 696
123	61
124	57
125	72
126	217
127–129	351
130	33; 87
131	88
132	324
133	890
134	38
135	528–529
136	476
137	535
138–139	484–485
140	476
141	482
142	494

SVF II	Hülser
143	512
144	477–478
146	643
147	536
148	539
149	510
150	630
151	640
152	636
153	633
154	642
155	641
156–158	664
159	662
160	668
161	676
162	667
163	663
164	776
165	819
166	67
167	893
168	702
169	908
170	708
171	909
172	941
173	944
174	945
175	942
176	924; 926
177	936; 938; 933
178	937
179	935
180	1080
181	696
182–183	695–696
184	573; 777; 791–792; 798–799
185	801
186	874
187	326; 699; 876
188–189	897–898
190–191	902–903

SVF II	Hülser
192	906
194	877
195	325; 530
196	82; 880; 1212
197	905
198	881
199	893
200	685
201	904; 982; 988
202	994; 1008
202 a	994
202 b	997
203–204	914
204 a	920
205	915–916
206	1025
206 a	41; 1024
207	914
208	235; 951
209	966
210	947
211	968
212	688
213	953; 967
214	887; 925
215	914
216	952
217	950; 980; 1136
218	976
219	880; 1212
220	977
221	1029
222	1028
223	411; 523; 1031; 1185
224	629
225	566
226	621; 627
227	624
228	628
229	306
230	399
231	227
232	228

SVF II	Hülser
233	231
234	73
235	33; 1037
236	681
237	690
238	1036
239	1060; 1065
239 a	1161
240	1110
241	1036
242	1103; 1107; 1131
243	1036
244	1081
245	1130
246	1151
247	1086
248	74; 1160
249	1052–1053
250	1213
251	1254
252	1083
253	1085
254	1082
255–256	1167–1168
257	1165
258	1041; 1082
259	1169
260	1087; 1089–1090; 1092
261–262	1171–1174
263	1170
264	1084
265	1171
266	1066
267	1076; 1122
268	1187
269	1075
270–271	351
272	1070; 1199
273	1123
274	1207
275	1201
276	1242

SVF II	Hülser	SVF II	Hülser
277	1243	362	321
278	1247	363	700
279	1205	364	318 a
280	1211	365	458
281	1214	369	832
282	1212	370	829
283	993	371	712; 827
284	990	372	856
285	226; 956	373	827
286	1225	374	835
287	1220; 1228	375	839 a
288	45; 252	376	837
289	44	377	751
290	48	378	857
291	52	379	839
292	50	380	836
293	49	381	746
294	35	382–383	841–841 a
295	33	385	754
297–298	51	386	752
298 a	698	387	489
299–300	744	388	859
315	747	389	858
316	742–743	390–391	852–853
317	741	392	855
319	738	393	862–863
320	740	394	840
322	717	395	846
325	741	397	845
329	709; 711	398	849
330	710	399	829
331	719–720	400–402	866–867
332	715	403	833; 868; 872
333–334	713–714	404	870
335	722	425	495
336	762	432	753
341	765	449	842
342	756	451–452	843
344	764	456	459
345	763	461	861
346	768	470	177
351	770	473	310
357–358	749–750	482	724
360	317	487	745

SVF II	Hülser
488	318
489	460
492	757–758
496	755
497–499	760
501	733
503	728
504	727
505	725
506	732
507	735
508	731
509	808
510	807
517–519	809
520	723
521	716
524	869
543	723
580	744
624	994
665	971
726	1155–1156
731	402
734	508
744	675
762	843 a
773	420; 426
774	421
778	422
790	427
791	426
792–793	428–429
796	424
803	368
806	680
811	421
823	445
824	437
826	439; 836
827	440
828	436
831	438
835	492
836	441; 443
837	436
840	515
841	278
843	265
844	299
847	281
848	431
849	446
850	282
851	430
862	442
872	497
879	424
881	452
883	247; 560
884	561
893	516
894	450; 601 e
895–896	560–561
903	451
910	456
912	883
913	327
915	998 a
916	1001
917	999
945	771
952–953	884–885
954	473; 826; 960; 989
955	470
957	1005
959–961	1009–1010
962–963	1012–1013
964	1004
966	1003
974	367
976	100
987	849
992	365
995	1002
1000	998
1008	650

SVF II	Hülser	SVF II	Hülser
1018	465	1126	303
1021	651	1169	946
1029	237	1187	462
1062	616; 653	1189	464
1067	655	1191	463
1069	606	1192	466
1070	652	1193	468
1071	245	1194	467
1075	655	1195	469
1084	659	1198	471
1087–1088	654	1212	472
1090–1091	654–655	1214	80
1095	656		

Научное издание

ФРАГМЕНТЫ РАННИХ СТОИКОВ

ТОМ II

ХРИСИПП ИЗ СОЛ

Часть 2

Перевод и комментарии А. А. Столярова

Научный редактор *А. В. Пахомова*
Выпускающий редактор *Ж. П. Григорьева*
Компьютерная верстка *А. В. Иванченко*

Подписано в печать 12.09.2002. Формат 60 × 90 1/16
Гарнитура «Баскервилль». Усл. печ. л. 17,0
Тираж 1000 экз. Заказ 7187

Издательство «Греко-латинский кабинет»®
Ю. А. Шичалина
119435, Москва, Новодевичий пр., д. 6а
тел.: (095) 246-9726, 246-8347; факс: (095) 246-8347
e-mail: info@mgl.ru
http://www.mgl.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер. 6

ISBN 5-87245-091-5

9 785872 450917